ŞTEFAN BORBELY
MITOLOGIE GENERALĂ
EDITURA LIMES
Cluj-Napoca, 2004
Colecţia PARADIGME Coordonator: GHEORGHE PERIAN
Editor: MIRCEA PETEAN
Coperta: CRISTIAN CHEŞUŢ
Ilustraţia copertei: GUSTA VE MOREAU, *Oedip şi Sfinxul*
Pentru Blanca, fiindcă îi plac miturile.
Această lucrare apare cu sprijinul MINISTERULUI CULTURII ŞI CULTELOR
©Editura LIMES, 2004
str. Snagov3/19
400420 Cluj-Napoca tel/fax. 0264/544109; 0723/194022
e-mail: editura limes@yahoo.com
ISBN973 – 726 – 035-X
ŞTEFAN BORBELY (n. 31 oct. 1953, în Făgăraş) este conferenţiar universitar la Facultatea de Litere din Cluj, în cadrul Colectivului de literatură universală şi comparată. Doctorat în literatură comparată (1999). Echinoxist ca formaţie, a debutat editorial în 1995, cu volumul de eseuri *Grădina magistrului Thomas*. *A* mai publicat: *Xenograme* (1997), *Visul lupului de stepă* (1999), *De la Herakles la Eulenspiegel*. *Eroicul* (2001), *Opoziţii constructive* (2002), *Matei Călinescu*. *Monografie* (2003), *Cercul de graţie* (2003), *Proza fantastică a lui Mircea Eliade*. *Complexul gnostic* (2003). A coordonat volumul colectiv *Experienţa externă* (1999) şi a realizat câteva traduceri. Este membru al Uniunii Scriitorilor şi ASPRO. A colaborat la numeroase volume colective, printre care: *Dicţionarul Scriitorilor Români* (DSR, I-FV), *Dicţionarul Esenţial al Scriitorilor Români* (DESR), *Dicţionar Analitic de Opere Literare Româneşti* (I-IV). Bursier multiplu al Colegiului Noua Europă din Bucureşti, a beneficiat de stagii de pregătire în

Marea Britanie (Oxford, 1999) şi Statele Unite: bursier Fulbright în 1992, la Indiana University, Bloomington; *visiting fellow* la New York, Columbia University, respectiv la Institute for Psychohistory (1997, 1999, 2000) şi la University of North Carolina, Chapel Hill (2001). Publică frecvent în *Apostrof*, *Euphorion* şi *Caietele Echinox*.

CĂTRE CITITORI

Cititorul de bună-credinţă va găsi în paginile care urmează o schiţă introductivă în trei domenii ale mitologiei generale: *miturile cosmogonice*, *respectiv riturile de iniţiere şi cele de sacrificiu*, *cu care cosmogoniile se întrepătrund*. *Cartea de faţă semnalează teme şi nu le epuizează*: *ea invită la lectura unei bibliografii esenţiale*, *care este menţionată*, *de regulă*, *prin inserţii textuale puse între paranteze drepte*, *dar nu îşi propune să o epuizeze sau să o rezume extensiv*, *autorul fiind conştient de faptul că un volum introductiv ca acela de faţă are în primul rând menirea de a trezi interesul cititorului pentru lucrări specializate*, *în care numeroase teme doar atinse aici sunt tratate subtil şi în profunzime*. *De-a lungul anilor*, *am tot încercat*, *prin cursuri şi seminarii*, *să le induc studenţilor mei pasiunea de a gândi mitologic şi ritualic*, *care înseamnă cu totul altceva decât obligaţia*, *de care ne eliberăm zilnic*, *de a înţelege raţional lumea*. *Cartea de acum marchează un scurt punct de oprire în acest efort*; *ea este*, *însă*, *în mod inevitabil*, *şi unul de trecere*, *fiindcă volumul de faţă va fi continuat cu altele*, *unele cu o tematică generală*, *extensivă*, *iar altele specializate*, *dedicate domeniilor speculative*, *de interes restrâns ale mitologiei*.

Nu gândirea simbolică *m-a atras în efortul voluptuos de a preda săptămânal mitologie – pe care unii cititori s-ar aştepta*, *probabil*, *s-o decripteze şi prin această carte –*, *ci încercarea de a înţelege motivaţia ritualică a unor comportamente individuale şi de grup*, *ceea ce înseamnă*, *în ultimă instanţă*, *maniera duală în care o comunitate arhaică administrează sacrul*. *Astfel*, *într-un prim grup tematic s-ar situa riturile de integrare a sacrului*, *de*

apropiere de el, în vreme ce în al doilea se cuvine să includem riturile opozitive, de expulzare a suprasarcinii sacrale excedentare. Victor Turner, citat în volumul de faţă, atrăgea atenţia asupra faptului că o societate produce, în orice moment al dezvoltării sale, structuri şi antistructuri, generarea acestora fiind continuă şi simultană, deşi noi suntem obişnuiţi să credem că între cele două ar exista un decalaj valoric sau etic, concretizat prin fericirea apropierii de sacru şi prin angoasa îndepărtării de el.

Noi gândim de bună seamă psihologic *ceea ce omul comunităţii arhaice experimentează* ritualic, *într-un univers în care nu sunt concepte, ci numai realităţi substanţiale, de o concreteţe uneori dureroasă, empirică, tainică. Am încercat, şi prin această carte, să ajung în anticamera efortului de raţionalizare pe care îl reprezintă simbolul, asimilat de multe ori – de regulă abuziv – cu mitologia. Atunci când sunt întrebat, de multe ori, ce anume „simbolizează" un gest ritualic, convingerea interlocutorilor mei fiind că în acest fel ei vor afla „cheia" universului arhaic pe a cărui uşă întredeschisă încearcă să pătrundă impetuos, tentaţia mea este să le răspund că structura preexistă imaginii şi că o încadrează. Nu simbolul ca atare interesează într-o gândire mitică, ci modul în care aceste simboluri se integrează în mari sau mici structuri ritualice: aceasta e metodologia pe care încearcă s-o urmărească volumul de faţă, prin decriptarea unităţii ritualice complexe pe care o formează cosmogoniile, iniţierile şi sacrificiile.*

Nu am pornit de la magie, totem şi tabu, cât le-am integrat gesturilor cosmice de întemeiere a lumii şi a omului, fiindcă ritualica a demonstrat dintotdeauna un adevăr „modern", de ordin metafizic – pe care îl găsim, cu multe milenii în urmă, în spaţiul babilonian, în Enuma Elish –, potrivit căruia trăim la limita fragilă a punctului de falie unde cosmogonia se întâlneşte cu iminenta destrucţie a lumii, cu eschatologia. Spre deosebire de noi, crescuţi într-un cult al certitudinilor proiectate pe termen lung,

oamenii comunităţilor arhaice îşi distrugeau şi reconstruiau periodic lumea, în mari cicluri temporale sau în secvenţe anuale mai scurte, legate de fertilitate. Freud a demonstrat că în cadrul acestei mentalităţi arhaice, ritualizarea ca atare avea rolul „fixării" în timp a efemerului, mitul însemnând, totodată, un fenomen de exorcizare discursivă, retorică a spaimei care venea din direcţia „originii".

O carte ca aceea de faţă se articulează la intersecţia unor preocupări personale care leagă trecutul de viitor; ea este, aşadar, subprodusul unui şantier cam dezordonat, care se deschide, la rândul său, spre alte eşafodaje de lucru, dincolo de care combinaţiile virtuale se dovedesc a fi, şi ele, infinite. După un anumit timp, tot scriind cărţi socotite „finite", literatul descoperă că el devine, aproape fără voie, captivul propriilor sale proiecte, truda la ele având o victimă sigură: propria sa linişte, în pariul imprevizibil cu timpul. Mi-am impus, aproape ca o regulă, să nu provoc viitorul; constat, însă, că o fac în din ce în ce mai multe cărţi, ceea ce mă nelinişteşte.

Am decis, aşadar, să leg cartea de faţă de viitor şi s-o dedic fiicei mele Blanca, ajunsă în clasa î, fără altruismul revoltat al căreia logodna mea cotidiană cu computerul nu s-ar putea împlini. Lui Blanca îi plac miturile; îi place să le asculte, să facă asociaţii mentale ingenue pe marginea lor, ceea ce mă aduce, uneori, în situaţii bizare, fiindcă mă determină să înţeleg că împărtăşim aceeaşi realitate la vârste diferite, în regimuri imaginare diferite. Lucrul acesta l-am experimentat şi cu studenţii mei, maturizaţi, fără excepţie, în România postrevoluţionară. Ei au crescut într-un alt regim al imaginii decât acela pe care l-am experimentat noi; mai mult chiar, ei citesc miturile – şi literatura – într-un alt regim mental decât acela, foarte riguros şi orgolios-autarhic, pe care ni l-am însuşit noi. Am căutat dintotdeauna să introduc în această fulgurantă un principiu de regularitate: nu ştiu dacă am reuşit de fiecare dată…

Volumul de faţă, care va fi continuat cu unul dedicat

mitologiilor de fertilitate şi cu unul consacrat mitologiilor morţii, pentru a trece *apoi la mitopoetica vântului şi a cenuşii, nu s-ar fi putut naşte fără iubirea de carte a bunului meu prieten şi editor Mircea Petean, căruia îi datorez stimulentul pentru alcătuirea acestui volum şi căruia trebuie să-i plătesc cafele multe pentru răbdarea de care a dat dovadă până la finalizarea lui. Pasaje din acest volum anunţă şi partea a doua din trilogia* De la Herakles la Eulenspiegel, *dedicată histrionilor, comedianţilor şi nebunilor de curte; cu un cuvânt: râsului antieroic ca fenomen ritualic şi cultural.*

Autorul

Cluj, 31 oct. 2004

BIBLIOGRAFIE:

Alexandrian: *Istoria filosofiei oculte*. Traducere de Claudia Dumitru.

Editura Humanitas, Bucureşti, 1994 Aristotel: *Poetica*. Studiu introductiv, traducere şi comentarii de D. M.

Pippidi. Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1965 Ballabriga, Alain: *Le Soleil et le Tartare*. *L'image mythique du monde en*

Grece archaïque. Edition de l'École de hautes études en sciences sociales, Paris, 1986 Baring, Arme Jules Cashford: *The Myth* of the *Goddess*. Evolution of an

Image. Arkana, Penguin Books, 1993 Bastide, Henri de la: *Patru călătorii în inima civilizaţiilor*. Traducere de

Natalia Ionescu. Editura Meridiane, Bucureşti, 1994 Beare, W.: *The Costume of the Actors în Aristophanic Comedy*. *The Classical*

Quarterly, New Series, Voi. 4, No.1/2, Jan.

— Apr. 1954, pp. 64 – 75 Benveniste, Emilio: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. *1. Economie, parente, société*. *2. Pouvoir, droit, religion*. Les Editions de Minuit, 1989

Bhagavad Gītā, în *Filosofia indiană în texte*. *Bhagavad Gītā*. *Samkhya-Karika*. *Tarka-Samkara*. Traducere din limba sanscrită, studiu introductiv, notiţe

introductive, comentarii şi note de Sergiu Al. George. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971

Biblia, sau Sfânta scriptură. Vechiul şi Noul testament. GBV, 1989, 1990

Biblia., adică Dumnezeiască scriptură. Traducere de Gala Galaction. Comitetul Pro România, Gallese (Viterbo), 1990

Borbély, Ştefan: *De la Herakles la Eulenspiegel. Eroicul*, Ed. Dacia, Cluj, 2001

Bouche-Leclercq: *Istoria divinaţiei în Antichitate*. I., *Introducere*. *Divinaţia elenică* (*Metode*). Traducere de Cristina Dinescu şi Raluca Popescu.

Editura Symposion, Bucureşti, 1999 Bowden, Edgar: *Cybele The Axe Goddes*. *Alliterative verse*, *Linear B*.

Relations hips and Cult Ritual of the Phaistos Disc. J.C. Gieben.

Amsterdam, 1992

Braga, Corin: *10 studii de arhetipologie*. Editura Dacia, Cluj, 1999 Brekilien, Yann: *La mythologie celtique*. Editions Jean Picollec, Paris, 1981 Buffière, Felix: *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*. Traducere şi prefaţă de Gh. Ceauşescu. Editura Univers, Bucureşti, 1987

Burkert, Walter: *Homo Necans*. *The Anthropology of Ancient Greek*

Sacrificiul Ritual and Myth. Translated by Peter Bing. University of

California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1982 Burkert, Walter: *Structure and History în Greek Mythology and Ritual*.

University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1979 Caesar: *De Bello Gallico Războiul galic*. *Războiul civil*. Traducere, note şi indice de Janina Vilan Unguru. [al doilea text e tradus de Elizabeta

Poghirc]. Note, studiu introductiv de Cicerone Poghirc, Editura

Ştiinţifică, Bucureşti, 1964 Caillois, Roger: *Omul şi sacrul*. Ediţie adăugită cu trei anexe despre sex, joc şi război, în relaţiile lor cu sacrul. Cu o prefaţă la ediţia a II-a

(1949), o prefaţă la ediţia a III-a (1963) şi un cuvânt înainte (1939) al autorului. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu. Editura

Nemira, Bucureşti, 1997 Campbell, Joseph: *The Hero with a Thousand Faces*. Bollingen Series, XVII.

Pantheon Books, 1963 Campbell, Joseph: *The Masks of God*: *1. Primitive Mythology*. *2. Oriental*

Mythology. *3. Occidental Mythology*. Penguin Books, f. a. Probabil

1989) Castoriadis, Cornel: *La democraţie athenienne*: *fausses et vraies questions*.

În: *Esprit*, nr. 197, Decembre 1993 Chamoux, François: *Civilizaţia greacă în epocile arhaică şi clasică*.

Traducere şi cuvânt înainte de Mihai Gramatopol. Editura

Meridiane, Bucureşti, 1985 Chantraine, Pierre: *Le divin* et les *dieux chez Homere*. În: *La notion du divin depuis Homere* jusqu'a *Platon*, Vandœuvres, Genève, 1954 Chevalier, Jean – Gheerbrant, Alain: *Dictionnaire des symboles*. *Mythes*, *rêves*, *coutumes*, *gestes*, *formes*, *figures*, *couleurs*, *nombres*. Edition revue et augmentee. Robert Laffont/ Jupiter, 1989 Cornea, Andrei: *Platon*. *Filosofie şi cenzură*. Editura Humanitas.

Bucureşti, 1995 Cornford, Francis M.: *The Origin of Attic Comedy*. Edited and with a foreword and additional notes by Theodor H. Gaster. Anchor

Books, Garden City, N.Y. Doubleday, 1961 Cornford, Francis M.: *The Origin of the Olympic Games*. În: Jane Harrison.

Themis, ed. cit. Coulanges, Fustei de: *Cetatea antică*. *Studiu asupra cultului dreptului şi instituţiilor Greciei şi Romei*. Traducere de Mioara şi Pan Izverna.

Traducerea notelor de Elena Lazăr. Prefaţă de Radu Florescu.

Editura Meridiane, Bucureşti, 1984 Culianu, I. P.: *Gnozele dualiste ale Occidentului*. Traducere de Thereza

Petrescu. Cuvânt înainte al autorului. Postfaţă de H.-R. Patapievici.

Editura Nemira, Bucureşti, 1995 Cumont, F.: *Les religions orientales dans le păgânisme romain*, IV-e, Paris.
1929
Delcourt, Marie: *Hermaphroditos*. *Mituri şi rituri ale bisexualităţii în Antichitatea clasică*. Traducere de Laurenţiu Zoicaş. Editura Symposion, Bucureşti, 1996
Delorme, Jean: *Chronologie des civilisations* PUF, Paris, 1969 Delumeau, Jean [coord.]: *Religiile lumii*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1996
Delumeau, Jean: *Grădina desfătărilor*. *O istorie a paradisului*. Traducere din franceză de Horaţiu Pepine. Editura Humanitas, Bucureşti, 1997 Detienne, Marcel: *Stăpânitorii de adevăr în Grecia Arhaică* Traducere de
Alexandru Niculescu, Editura Symposion, Buc., 1996 Detienne, Marcel – Vernant, Jean Pierre: *Vicleşugurile inteligenţei*. *Metis la greci*. Traducere de Margareta Sfârşchi. Editura Symposion.
Bucureşti, 1999 *Dicţionar enciclopedic de iudaism*. Traducere: Viviane Prager, C. Litman.
Ţicu Goldstein. Coordonare: Viviane Prager. *Schiţă a istoriei poporului evreu*. Traducere: C. Litman. Editura Hasefer, Bucureşti.
2001
Diogenes Laertios: *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*. Traducere din limba greacă de acad. Prof. C.I. Balmuş. Studiu introductiv şi comentarii de prof. Aram M. Frenkian. Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1963
Dodds, E. R.: *Dialectica spiritului grec*. Traducere de Catrinel Pleşu. Prefaţă de Petru Creţia. Ed. Meridiane, Bucureşti, 1983 (reeditată cu titlul original, *Grecii şi iraţionalul*, la Ed. Polirom, Iaşi, 1998)
Dumezil, Georges: *Cele patru puteri ale lui Apollo şi alte eseuri*. *Douăzeci şi cinci de schiţe de mitologie*. Traducere de George Anania. Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999
Dumezil, Georges: *Heur et malheur du guerrier*. *Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-européennes*. Deuxième adition, remanice. Flaminarion,

Paris, 1996 (prima ediţie în 1985)

Dumezil, Georges: *La religion romaine archaïque*. Avec un appendice sur

La religion des Etrusques. Deuxième edition revue et corrigee. Payot.

Paris, 1987

Dumezil, Georges: *Le livre des heros*, Gallimard, Paris, 1965 Dumezil, Georges: *Le roman des jumeaux et autres essais*. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100) publies par Joel H. Grisward.

NRF, Gallimard, 1995 Dumezil, Georges: *Mit şi epopee*. Traducere de Francisca Băltăceanu.

Gabriela Creţia, Dan Sluşanschi. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993 Dumezil, Georges: *Mythes et Dieux des Germains*. Essai d'interpretation comparative. Librairie Ernest Leroux, Paris, 1939 Dumezil, Georges: *Romans de Scythie et d'alentour*. Payot, Paris, 1978 Durând, Gilbert: *Figuri mitice şi chipuri ale operei*.

— *De la mitocritică la mitanaliză* – Traducere din limba franceză de Irina Bădescu. Editura

Nemira, Bucureşti, 1998 Durând, Gilbert: *Structurile antropologice ale imaginarului*. Introducere în arhetipologia generală. Traducere de Marcel Aderca. Prefaţă şi postfaţă de Radu Toma. Editura Univers, Bucureşti, 1977 Durkheim, Emile: *Formele elementare ale vieţii religioase*. Traducere:

Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu. Cu o prefaţă de Gilles Ferreol.

Editura Polirom, Iaşi, 1995 Eliade, Mircea: *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale. Traducere de Maria

Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Bucureşti, 1980 Eliade, Mircea: *Imagini şi simboluri*. Eseu despre simbolismul magicoreligios. Prefaţă de Georges Dumezil. Traducere de Alexandra

Beldescu. Editura Humanitas, Bucureşti, 1994

Eliade, Mircea: *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. Traducere de Cezar
Baltag. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981 Eliade, Mircea: *La nostalgie des origines*. Methodologie et histoire des religions. Gallimard, Paris, 1978 Eliade, Mircea: *Tratat de istorie a religiilor*. Cu o *Prefaţă* de Georges
Dumezil şi un *Cuvânt înainte al autorului*. Traducere de Mariana
Noica, ediţia a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 *Enciclopedia civilizaţiei şi artei egiptene*. Georges Posener, în colaborare cu
Serge Sauneron şi Jean Yoyotte (ed.). Traducere de Radu Florescu şi
Gloria Ceacalopol. Introducere de Radu Florescu. Editura
Meridiane, Bucureşti, 1974
Farnell, L. R.: *The Cults of the Greek States*, I-V, Oxford, at the Clarendon
Press, 1896-1909
Farnell, L. R.: *The Cult of the Heroes*, Oxford, ibid., 1921 Festugiere, A. J.: *Hermetisme et mystique paienne*, Aubier-Montaigne, 1967 *Filosofia indiană în texte*. *Bhagavad Gītā*, *Samkhya-Karika*, *Tarka Samgraha*, ed. rom. 1971
Finley, John H.: *Homer's Odyssey*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978
Finley, Moses L: *Politics in the Ancient World*. (ed. princeps: Cambridge
University Press, 1983) Mi-a fost accesibilă numai versiunea maghiară: *Politika az ăkorban*. Forditotta Greskovits Endre. Europa
Kbnyvkiado, Budapest, 1995
Foucart, Paul [François]: *Les Mystères d'Éleusis*. Arno Press, New York.
1975
Frazer, J. G.: *Creanga de aur*. I-V. Traducere, prefaţă şi tabel cronologic de Octavian Nistor. Note de Gabriela

Duda. BPT, Editura Minerva, Bucureşti, 1980

Freud, Sigmund: 1913, *Totem şi tabu*. În: *Opere*, I. Traducere, cuvânt introductiv şi note de Dr. Leonard Gavriliu. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

Gândirea asiro-babiloniană în texte. Studiu introductiv: Constantin Daniel. Traducere, notiţe introductive şi note: Athanase Negoiţă. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1975 (aici se află *Enuma elish* şi *Epopeea lui Ghilgamesh*)

Gennep, Arnold Van: *Riturile de trecere*. *Studiu sistematic al riturilor de poartă şi de prag*, *de ospitalitate*, *de adopţie*, *de sarcină şi de naştere*, *de copilărie*, *de pubertate*, *de iniţiere*, *de logodnă şi de căsătorie*, *de funeralii*, *de anotimpuri* etc. Traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfaţă de Lucia Berdan. Editura Polirom, Iaşi, 1996

Gennep, Arnold van: *Totemismul*. *Starea actuală a problemei totemice*. Studiu introductiv de Lucia Berdan. Traducere de Crina Ioana Berdan. Editura Polirom, Iaşi, 2000

Gernet, L.-A. Boulanger: *Legenie grec dans la religion*, Paris, 1932 Gemet, Louis: *Anthropologie de la Grèce antique*. Preface de Jean-Pierre

Vernant. F. Maspero, Paris, 1968

Gernet, Louis: *Droit et société dans la Grèce Ancienne*. Recueil Sirey, Paris, 1955

Gimbutas, Marija: *Civilizaţie şi cultură*. *Vestigii preistorice în sud-estul european*. Traducere de Sorin Paliga. Prefaţă şi note de Radu

Florescu. Editura Meridiane, Bucureşti, 1989 Girard, René: *Ţapul ispăşitor*. Traducere din limba franceză şi note de

Theodor Rogin. Editura Nemira, Bucureşti, 2000 Girard, René: *Violenţa şi sacrul*. Traducere de Mona Antohi. Editura

Nemira, Bucureşti, 1995 Glotz, G.: *Cetatea greacă*. Traducere şi indice de Mioara Izverna şi Pan

Izverna. Traducerea notelor de Elena Lazăr. Editura Meridiane.

Bucureşti, 1992 Green, Miranda J. (ed.): *The Celtic World*, Routledge, London and New

York, 1996 Guthrie, W.K.C.: *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic*

Movement, Methuen Co. Ltd, London, 1935 Guthrie, William Keith Chambers: *The Greeks and Their Gods*. Beacon

Press, Boston, third printing, 1961 Harris, Rendel: *The Cult of the Heavenly Txvins*, 1906 Harrison, Jane Ellen: *Themis. A Study of the Social Origins of Greek*

Religion. With an *Excursus on the Ritual Forms Preserved* în *Greek*

Tragedy by Gilbert Murray. And a Chapter on the *Origin of the*

Olympic Games by F.M. Cornford. Merlin Press, London, 1989 Herodot: *Istorii*. În două volume. Studiu introductiv de Adelina

Piatkowski. Traducere, notiţe istorice şi note de Adelina Piatkowski

(cărţile I şi III), Felicia Vanţ-Ştef (cărţile II şi IV). Editura Ştiinţifică.

Bucureşti, 1961 Hesiod: *Opere*. Traducere, studiu introductiv şi note de Dumitru T.

Burtea. Editura Univers, Bucureşti, 1973 Homer. *Iliada*. Traducere de George Murnu. Studiu introductiv, note şi glosar de Liviu Franga. Editura Univers, Bucureşti, 1985 Homer: *Odiseea*. Traducere de George Murnu. Studiu introductiv şi note de Adrian Pârvulescu, Editura Univers, Bucureşti, 1979 Husar, Adrian: *Celţi şi germani în Dacia romană*. Presa Universitară

Clujeană, Cluj, 1999

Hynes, William J. William G. Doty (ed.): *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*, The University of Alabama Press.

Tuscaloosa London, 1997 Jeanmaire, Henri: *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris.

1951

Josephus, Flavius: în *Antichităţi iudaice*. I-II. Prefaţă de Răzvan Theodorescu. Cuvânt asupra ediţiei, traducere şi note de Ion Acsan. Editura Hasefer, Bucureşti, 2002

Jung, C.G.: *Simboluri ale transformării*. I: *Simbol şi libido*. II *Eroul şi arhetipul mamei*. Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu. Editura Teora/Universitas, Bucureşti, 1999

Kerenyi, C: *Dionysos*. *Archetypal Image of Indestructible Life*. Translated from German by Ralph Manheim. Bollingen Series LXV-2. Princeton University Press, 1976 Kernbach, Victor: *Dicţionar de mitologie generală*, Postfaţă de Ghe.

Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică şi Pedagogică, Bucureşti, 1989 Kernbach, Victor: *Miturile esenţiale*. *Antologie de texte*, *cu o introducere în mitologie*, *comentarii critce şi note de referinţă*. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978

Kramer, S. N.: *Istoria începe la Sumer*. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962 Kun, N. A.: *Legendele şi miturile Greciei Antice*. În româneşte de P. Donici şi M. Leicand. Consultant ştiinţific A. Frenkian. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958

La mort, *Ies morts dans les sociétés anciennes*. Sous la direction de Gherardo Gnoli et Jean-Pierre Vernant. Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1977 Leveque, Pierre: *Aventura greacă*. I-II. Traducere de Constanţa

Tănăsescu. Editura Meridiane, Bucureşti, 1987 Libis, Jean: *Le mythe de l'androgyne*, Berg International Editeurs, 1991 Liiceanu, Gabriel: *încercare în politropia omului şi a culturii*. Editura

Cartea Românească, Bucureşti, 1981 Liiceanu, Gabriel: *Tragicul*. *O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura

Humanitas, Bucureşti, 1993 Loisy, Alfred: *Misteriile păgâne şi misterul creştin*. Partea I. Traducere de

Dan Stanciu. Editura Symposion, Bucureşti, 1996

Loraux, Nicole: *HBH et ANDREIA*: *deux versions de la mort du combattant athenien*. În: *Ancient Society*, VI (1975)

Loraux, Nicole: *Mourir devant la Troie*, *tomber pour Athènes*: *de la gloire du heros à l'idee de la câte*, în: *La mort*, *Ies mort dans* les *sociétés anciennes* (ed. cit.)

Lurker, Manfred: *Divinităţi şi simboluri vechi egiptene*. Dicţionar. Traducere de Adela Motoc. Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1997

Mansuelli, Guido A.: *Civilizaţiile Europei vechi*. Traducere de Alexandra Slavu. Prefaţă şi control ştiinţific de Radu Florescu, Ed. Meridiane, Buc, 1978, vol. II Markale, Jean: *Le druidisme*. *Traditions et dieux des Celtes*, Payot, Paris.

1985

Mauss, Marcel – Hubert, Henri: *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*. Traducere de Gabriela Gavril. Studiu introductiv de Nicu Gavriluţă. Editura Polirom, Iaşi, 1997

Mauss, Marcel: *Eseu despre dar*. În româneşte de Silvia Lupescu. *Studiu introductiv de Michel Bass*. În româneşte de Dumitru Scorţanu, Institutul European, Iaşi, 1993

Mauss, Marcel – Henri Hubert: *Teoria generală a magiei*. Traducere de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu. Prefaţă de Nicu Gavriluţă. Editura Polirom, Iaşi, 1996

Moreschini, Claudio Enrico Norelli: *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, I, *De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*.

Traducere de Hanibal Stănciulescu şi Gabriela Sauciuc. Ediţie îngrijită de Ioan-Florin Florescu. Editura Polirom, Iaşi, 2001

Murray, Gilbert: *Excursus on the Ritual Forms Preserved în Greek Tragedy*.

În: Jane Harrison: *Themis*, ed. cit. Murray, Gilbert: *Greek Studies*, Oxford, 1946 Muşu, Gheorghe: *Din istoria formelor de cultură arhaică*. Editura

Ştiinţifică, Bucureşti, 1973 Muşu, Gheorghe: *Din*

mitologia tracilor (studii). Editura Cartea

Românească, Bucureşti, 1982. Muşu, Gheorghe: *Lumini din depărtări. Civilizaţii prehellenice şi microasiatice*. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981 Muşu, Gheorghe: *Lumini în depărtări*, 1981

Muşu, Gheorghe: *Zei, eroi, personaje*. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971 Nagy, Gregory: *The Best of the Achaeans*: *Concepts of the Hero în Archaic*

Greek Poetry. John's Hopkins University Press, Baltimore, 1979 Nietzsche, Friedrich: *Naşterea tragediei*. Traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan. În voi.: *De la Apollo la Faust. Dialog între civilizaţii, dialog între generaţii*. Antologie, cuvânt înainte şi note introductive de Victor Ernest Maşek. Editura Meridiane, Bucureşti, 1978 Nilsson, M.P.: *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival* în *Greek*

Religion, CW. K. Gleerup, Lund-London-Paris-Oxford, 1927 Oişteanu, Andrei: *Grădina de dincolo. Zoosophia*. Editura Dacia, Cluj, 1980

Originile creştinismului. Introducere de Pierre Geoltrain. Traducere de

Gabriela Ciubuc. Editura Polirom, Iaşi, 2002

Otto, Beatrice K.: *Fools Are Everywhere. The Court fester Around the World*, The University of Chicago Press, Chicago London, 2001

Otto, Walter F.: *Zeii Greciei. Imaginea divinităţii în spiritualitatea greacă*.

Traducere de Ileana Snagoveanu-spiegelberg. Editura Humanitas.

Bucureşti, 1995

Ovidius: *Metamorfoze*. Ediţia a II-a revăzută. Studiu introductiv, traducere şi note de David Popescu. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, f. a. (anul de apariţie trebuie să fie 1972 sau 1973)

Pausanias: *Călătorie în Grecia*. Studiu introductiv, traducere, note de conf. univ. dr. docent Maria Marinescu-Himu. Edihira Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982

Peters Francis E.: *Termenii filosofiei greceşti*. Traducere de Dragan

Stoianovici. Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993 Platon: *Apărarea lui Socrate*, în: *Opere* I, (traducerea dialogului a fost realizată de către Francisca Băltăceanu)

Platon: *Criton* (*sau* Despre datorie, *dialog etic*). Traducere de Marta Guţu. În: Platon: *Opere* I. Ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica. Studiu introductiv de Ion Banu. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974

Platon: *Republica*, în: *Opere*. V., Ed. cit. Traducerea dialogului îi aparţine lui Andrei Cornea.

Platon: *Timaios*, în: *Opere* VII, ed. cit., 1993 (traducere de Cătălin Partenie)

Poezia Egiptului faraonic. Trad. de Ion Acsan şi Ion Larian-Postolache, Ed. Univers, Buc, 1974

Rachet, Guy: *Tragedia greacă*. Traducere de Cristian Unteanu. Editura

Univers, Bucureşti, 1980 Radcliffe-Brown, A.R.: *Structură şi funcţie în societatea primitivă*. *Eseuri şi discursuri*. Cuvânt înainte de E.E. Evans-Pritchard şi Fred Eggan.

Traducere de Roxana Călinescu şi Liliana Câobanu Harhas. Editura

Polirom, Iaşi, 2000

Radan, Paul: *Trickster*. *A Study în American Indian Mythology*.

Philosophical Library, New York, 1956 Riviere, Jean M.: *Istoria doctrinelor esoterice*. Traducere: Viorica Alistar.

Editura Symposion, Bucureşti, 1996 Riviere, Jean-Claude: *Georges Dumezil à la découverte des Indo-Européens*.

Avec la collaboration de Robert Schilling, François-Xavier

Dillmann, Jean Varenne, J.H. Grisward, Georges Charachidze.

Alain de Benoist. Copernic, Paris, 1979 Robert, Fernand: Les *origines de la tragedie*: *le bouc et la tragedie*,

în: *Vile*

Congres de l'Association G. Bude, Aix-en-Provence, 1963, Belles-Lettres.

Paris, 1964 Rohde, Erwin: *Psyche*. Traducere şi cuvânt înainte de Mircea Popescu.

Editura Meridiane, Bucureşti, 1985 Ross, Anne: *Ritual and the Druids*. În: *The Celtic World*. Edited by

Miranda J. Green. Routledge, London and New York, 1996 Rudhardt, Jean: *Notions fondamentales de la pensée religieuse et ades constituţifs du culte dans la Grèce classique. Étude preliminaire pour aider à la comprehension de la pieţe athenienne au IV-eme siècle*. These presentee à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève.

Genève, 1958 Sagan, Eli: *The Lust to Annihilate. A Psychoanalytic Study of Violence în*

Ancient Greek Culture, Psychohistory Press Publishers, New York.

1979 Snodgrass, A. M: *Grecia epocii întunecate. Cercetare arheologică asupra secolelor XI-VIII î.e.n*. Traducere şi cuvânt înainte de Mihai

Gramatopol. Editura Meridiane, Bucureşti, 1994 Sorel, Reynal: *Orfeu şi orfismul*. Traducere de Florica Bechet. Editura

Teora/Universitas, Bucureşti, 1998

Squire, Charles: *Mythology of the Celtic People*, Senate, London, 1998 Stanford, W. B.: *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a*

Tradiţional Hero. Basil Blackwell, Oxford, 1954 *The eneyclopedia of Religion*. Mircea Eliade editor în chief. MacMillan

Library Reference USA, Simon Schuster MacMillan, New York.

Simon Schuster and Prentice Hall International, London-Mexico

City-New Delhi-Singapore-Sydney-Toronto, 1995 Tilgher, Adriano: *Viaţa şi nemurirea în viziunea greacă*. Traducere de

Petru Creţia. Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995 Turner, Victor: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Corneli
University Press, Ithaca, New York, 1977 Tylor, Edward: *Primitive Culture*. 5th edition. Harper Torch Books, New
York, 1958 Valmiki: *Rāmāyana*. Epopee indiană. Repovestită în limba engleză de C.
Rajagopalachari. Traducere, prefaţă, note şi glosar de Sergiu
Demetrian. Traducerea versurilor de G. Coşbuc şi CD. Zeletin.
Editura pentru literatură, Bucureşti, 1968
Vaux, Roland de: *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. Translated by
John McHugh. McGraw-Hill Book Company, Inc., New York.
Toronto, London, 1961 Vernant, Jean-Pierre (ed.): *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Avec la collaboration de E. Cassin, P. Courbin, M. Detienne, P. Ducrey.
M.I. Finley, P. Garelli, Y. Garlan, J. Gernet, G.S. Kirk, M. Lejeune, P.
Leveque, C. Mosse J. de Romilly, J. Taillardat, F. Vian, P. Vidal-Naquet. Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
Paris, 1999 (ed. princeps în 1968). Vernant, Jean-Pierre: *L'I ndividu, la Mort, l'Amour, Soi-même et l'autre en*
Grece Ancienne. NRF, Gallimard, 1989 Vernant, Jean-Pierre: *Mit şi religie în Grecia Antică*. Traducere şi cuvânt înainte de Mihai Gramatopol. Editura Meridiane, Bucureşti, 1995 Vernant, Jean-Pierre: *Mit şi gândire în Grecia Antică. Studii de psihologie istorică*. Traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu. Cuvânt înainte de Zoe Petre. Editura Meridiane, Bucureşti, 1995 Vernant, Jean-Pierre: *Originile gândirii greceşti*. Traducere de Florica
Bechet şi Dan Stanciu. Postfaţă de Zoe Petre. Editura

Symposion.
Bucureşti, 1995 Vernant, Jean-Pierre (coord.): *Omul grec*. Traducere de Doina Jela.
Editura Polirom, Iaşi, 2001 Veyne, Paul: *Au crezut grecii în miturile lor*? *Eseu despre imaginaţia constituantă*, Traducere de Bogdan Ghiu, Prefaţă de Zoe Petre.
Editura Univers, Bucureşti, 1996 Vidal-Naquet, Pierre: *Vânătorul negru*. *Forme de gândire şi forme de societate în lumea greacă*. Traducere în româneşte de Zoe Petre.
Editura Eminescu, 1985
Vilâgirodalmi lexikon, I, Cam-E, Akademiai Kiado, Budapest, 1978 *Walhalla şi Thule*. *Mituri şi legende vechi germanice*. Repovestite după izvoare de Mihai Izbăşescu. I-II, Editura Minerva (BPT), Bucureşti.
1977
CUPRINS
Către cititori...7
MITURILE COSMOGONICE...10
HAOSUL...16
CONTEXTUALIZAREA RITUALICĂ A MITURILOR COSMOGONICE...21
TIPOLOGIE...22
ENUMA ELISH...24
SURSE...27
CADRUL NARATIV AL POEMULUI *ENUMA ELISH*... 30
SINTAXA MITICĂ A TEXTULUI...33
COSMOGONIA LUI BEROSSOS...38
COSMOGONIA VEDICĂ...40
COSMOGONIA CHINEZĂ...58
OUL COSMOGONIC...59
COSMOGONIILE ORFICE...65
COSMOGONIA GREACĂ...83
COSMOGONIA VECHIULUI TESTAMENT (GENEZA) ...101
COSMOGONIA SCANDINAVĂ...109
INIŢIERI ŞI SACRIFICII...119

TRAGEDIA GREACĂ...138
COMPARAŢII CU RITUL DIONISIAC...147
RITUL DIONISIAC...159
O IMAGINE DIN TACIT...161
Bibliografie...177

MITURILE COSMOGONICE

Sub aspect etimologic, termenul compus, format din cuvintele greceşti *kosmos* (ordine) şi *gonos* (zămislire, creaţie), indică semnificaţia originară a complexului: *cosmogonia* defineşte zămislirea unei lumi bine alcătuite, armonioase, de către un actant mitic sau de către o circumstanţă originară (cum este, de pildă, *încălzirea* substanţei matriciale întruna dintre cosmogoniile indiene arhaice). Etimologia oferă însă şi alte desluşiri: *gonos* trimite spre *naştere*, *provenienţă ereditară* sau *părinţi*, sugerând în acest fel o relaţie sintactică *temporală*, dar şi *seria genealogică* în care se înscrie cineva prin naştere. Sub aspect ritualic, precizarea ultimă e importantă, fiindcă ea conduce în mod nemijlocit la *consubstanţialitatea* care e esenţială în cadrul oricărei ritualici, unde omul nu este niciodată conceput ca fiinţă solitară; el este, dimpotrivă, un portant de sacralitate integrat într-o comunitate, fiinţă a unei serii genealogice, participant la rit şi la tradiţie.

Relaţia sintactică temporală pe care o sugerează termenul de *cosmogonie* se datorează şi antifrazei mitice cu *naosul*: acesta e anterior cosmosului, fiind o substanţă opacă, informă (în general feminină: apă primordială, monstru acvatic abuziv etc), pe care cosmosul o organizează. Ca atare, relaţia dintre *kosmos* şi *haos* exprimă şi un raport între *formă* (unde esenţială este *limita* ca atare a formei, demarcarea sa de exterioritatea fluidă, nearticulată) şi *informai*, ceea ce duce la o definiţie simplă (ilustrată cel mai bine, cum vom vedea, în *Enuma elish*), potrivit căreia actul cosmogonic ca atare semnifică procesul de limitare a nelimitatului, de înscriere a infinitului nestăpânit în perimetrul unei limite, a unei forme.

I Imagistic, în contextele târzii, bine articulate sub

aspect sistematic, ale mitologiei, distincţia îşi are rolul ei bine definit, întrucât toate fiinţele originare, zămislite de către fiinţele primordiale, apar ca fiind extrem de puternice, monstruoase, constituţional hibride, sau dotate – eventual – cu o insaţietate priapică prestigioasă, aşa cum se întâmplă cu bătrânul Kronos din cosmogonia greacă, *castrat* de către fiul său Zeus. În perspectiva acestei interpretări, fiinţa mitică originară este terifiantă sau periculoasă nu în primul rând datorită puterilor sale de neoprit – deşi, neîndoios, acestea joacă, şi ele, un rol precumpănitor –, ci din cauza faptului că ea *controlează naşterea*, excesul de natalitate prejudiciind echilibrul de sacralitate al comunităţii. Un subcapitol al acestui complex îl reprezintă mitologia gemelarităţii, înzestrată cu accente funeste: la majoritatea popoarelor arhaice, unul dintre cei doi gemeni este sacrificat în momentul naşterii, fiindcă dedublarea gemelară e socotită ca fiind periculoasă pentru echilibrul de sacralitate al comunităţii. Pe aceeaşi temă, putem ajunge mai departe la sacrificiul ritualic de primogenitură, unde cel dintâi născut al unui părinte este ucis, oferit drept ofrandă zeilor, pe motiv că este „prea sacru”; abia prin neutralizarea sacrală pe care o induce sacrificiul de primogenitură, familia respectivă se poate înscrie în rândul lumii, zămislind urmaşi, întemeind generaţii.

Din acest bloc tematic foarte consistent se deschid două linii metodologice de o incontestabilă relevanţă ritualică, asupra cărora vom mai reveni. Prima dintre ele aduce în discuţie *figurile stihiale* din diferitele registre mitice, a căror forţă e net superioară actanţilor din generaţiile ulterioare. A doua – la fel de importantă – explică gestionarea sacrală a *violenţei* într-o comunitate arhaică, în conformitate cu care – după celebra formulă a lui Georges Devereux, reluată de către Eli Sagan (*The Lust to Annihilate*, 1979) –, în orice moment al evoluţiei sale, o comunitate întreţine simultan diferite „etaje” de comportament ritualic (frust, civilizator, rafinat etc), unul sau celălalt dintre coduri fiind actualizat în funcţie de

necesităţile de moment ale comunităţii. Dincolo de simultaneitatea codurilor ritualizate de comportament, care permite unei comunităţi rafinate să se comporte sălbatic într-o anumită circumstanţă dată (de regulă, în situaţii conflictuale), fără ca vreun membru al său să fie vexat de o asemenea „oroare", modelul invocat explică o coregrafie esenţială a comunităţilor arhaice, şi anume *regresia ritualică*: capacitatea – ritualic reglementată – de a regresa din formă în informai, pentru a „renaşte" sacral cu puteri reînnoite.

Exemplele sunt multiple: riturile de iniţiere (asupra cărora vom reveni) exprimă un proces de renaştere prin regresie, dionisiacul: de asemenea. În privinţa anteriorităţii actantului ritualic stihial în raport cu cel „civilizatoriu", exemplele sunt de asemenea foarte multe: în celebra poveste a naşterilor provocate din *Mahābhārata*, soţiile regelui Pandu fiind obligate să procreeze pe rând invocând divinităţi atotputernice, pentru a compensa abstinenţa sexuală impusă a lui Pandu, Kunti, prima soţie îl zămisleşte la început pe înţeleptul Yudhisthira, pentru ca, apoi, ea să îl nască pe stihialul Bhima – fiu al zeului vântului, Vavu – şi doar în al treilea rând pe Arjuna, al cărui nume este determinat, etimologic, de *grija* altruistă pe care acesta o poartă oamenilor.

La Hesiod, în faimosul *„mit al vârstelor"* din *Munci şi Zile*, lucrurile se întâmplă la fel: după seminţia oamenilor din vârsta de aur, respectiv din cea de argint, eroii stihiali, nestăpâniţi ai vârstei de aramă (care se ucid între ei) intră firesc în structura originară cuaternară a schemei, vârsta „eroilor" fiind, după toate aparenţele, o interpolare impusă de tradiţie. În mitologia scandinavă, disimetria se repetă: frumoşii eroi *Einherjari* sunt resuscitaţi în Walhalla de către zeii Aseni, contribuind în acest fel la forţa crescândă a armatei acestora, în vreme ce ursuzii *Berserkiri* (de unde expresia englezească *Jo go berserk" = a o lua razna*) rămân în adâncul întunecat al pădurilor seculare, refuzând ascensiunea în Asgard şi resuscitarea. *Berserkirii* sunt, firește, mult mai puternici decât *Einherjarii*, luptând altfel

decât aceştia, cu dinţii, cu ghiarele, sfârtecându-şi literalmente duşmanii.

În arborescenta gândirii mitice, această temă deschide, inevitabil, alte racorduri. Primul dintre ele ţine de existenţa prodigioasă a *zeilor legători*, de care va mai fi vorba în acest capitol. *Funia*, *legătura*, *nodul* ne vor duce inevitabil spre practicile de „legare" magică a sacrului, putere având, în accepţiunea popoarelor arhaice, nu acela care dispune de armele cele mai bune, ci acela dotat cu cele mai eficiente instrumente de disciplinare a sacrului prin fixare sau legare. Al doilea racord stabileşte nu doar analogii, ci şi osmoze de profunzime, indicând faptul că toate riturile şi miturile universului ţin de o substanţă unică: *sparagmos-ul*. ritului dionisiac este şi el un proces de sfârtecare regresivă a animalului de sacrificiu într-o fază de haos ritualic, după care urmează consubstanţializarea prin *omophagia*, actul de îngurgitare a sângelui şi cărnii animalului de sacrificiu.

Revenind la etimologia cuvântului *cosmogonie*, câteva desluşiri suplimentare se impun. Francis E. Peters (*Termenii filosofiei greceşti*, ed. rom. 1993) traduce *kosmos aisthethos* (pp. 157-158) prin „ornament, ordine, univers fizic, vizibil", legându-l astfel de ordinea filosofică a *imaginii* şi a *numărului*: pentru pitagoreici, „universul este un *kosmos*, pentru că poate fi redus la proporţii matematice (*harmonia*)", ceea ce stabileşte o analogie între univers şi suflet, *katharsis-vi* definind efortul seren al omului de a-şi construi echilibrul lăuntric pe baza *harmoniei*.

La articolul *kosmos noetos* („univers inteligibil", op. cit., pp. 159-160), Francis E. Peters precizează că „universul vizibil (*kosmos aisthetos*) „apare, în dialogul *Timaios* al lui Platon, ca „imagine (*ei kon*)", ceea ce explică, între altele, strânsa legătură dintre geneza lumii şi apocalipsă: ambele sunt imagini, cosmogonia conţinând, în substanţa sa, şi germenele funest al sfârşitului. Sub acest aspect (vom reveni asupra acestor aspecte atunci când vom analiza *Enuma elish*), este simptomatic pentru

gândirea mitică – şi întrucâtva deconcertant pentru gândirea noastră obsedată de soliditǎţi şi certitudini – că lumile care se creează prin intermediul actelor cosmogonice sunt, aproape fără excepţie, fragile, ameninţate de distrugere. În *Enuma elish*, universul creat de către zeul Marduk „poate face greşeli”, motiv pentru care acesta ia anumite măsuri suplimentare de siguranţă; în logica genealogică a *Theogoniei* lui Hesiod, Zeus însuşi – care pare inamovibil – poate fi răsturnat de pe tron (printr-o greşeală ipotetică: acesta nu trebuie să se însoţească cu zeiţa Thetys, fiindcă Moirele i-au prezis acestei zeiţe că va naşte un fiu superior tatălui; este secretul theogonic pe care îl ştie numai titanul Prometeu, motiv pentru care el este înlănţuit punitiv de stâncă şi încredinţat vulturului [nu fiindcă a furat focul în beneficiul oamenilor!]; aflând în cele din urmă secretul, zeii o mărită pe Thetis cu muritorul Peleus, fiul născut din această căsătorie fiind faimosul Ahile, protagonistul *Iliadei*; de nunta dintre Peleus şi Thetis se mai leagă şi războiul troian, fiindcă la festin nu este invitată zeiţa discordiei, Eris, care în cele din urmă aruncă pe masa nupţială un măr al discordiei, hărăzit „celei mai frumoase” dintre zeiţele prezente, opţiunea judecătorului troian Paris pentru Afrodita, în schimbul Hélènei, soţia atotputernicului Menelaos, rege al Spartei, ducând la asediul de zece ani al Troiei).

Un alt caz de fragilitate cosmogonică găsim în *Edda*: lumea germanilor, sprijinită de verticalitatea cosmică, triadică, a frasinului Yggdrasil, se construieşte pe beligeranta fluctuantă dintre zeii Aseni şi uriaşii gheţurilor originare, confirmată indirect şi de prezenţa infatigabilă a balaurului Nidhogge (progenitură a zeului discordiei, Loki), care roade fără încetare una dintre rădăcinile Yggdrasil-ului: în cele din urmă, cele două acţiuni distructive se vor conjuga, copacul prăbuşindu-se, ceea ce face din creaţia lumii doar o *amânare* a „amurgului” eschatologic (*Ragnarok*).

Un aspect special al *cosmogoniei* îl reprezintă crearea simultană a *spaţiului* şi a *timpului*: se spune,

îndeobşte, că prin actul primordial de *genesis*, se creează atât timp, cât şi spaţiu, ambele având, în lumea arhaică, o accepţiune substanţială, concretă, palpabilă (nu doar noţională, ca în lumea noastră modernă). În cosmogonia zoroastriană, ambivalenţa este evidentă, într-o accepţiune chiar mai subtilă decât am putea-o percepe noi azi, fiindcă, acolo, actul cosmogonic stabileşte o proximitate între spaţiu şi timp: prin geneza cosmică, spaţiul limitează timpul, şi invers.

În foarte cunoscuta cosmogonie iudaică din Vechiul Testament(*Geneza* sau *Facerea*), lucrurile se petrec la fel: creând în şase zile cele ce sunt gândite să fie, Dumnezeu declanşează, prin chiar consecuţia mitică a perioadei sale de creaţie, timpul sau istoria; ca o consecinţă, lucrurile, odată create, sunt în mod armonios *închise în timp*, motiv pentru care ritualica arhaică iudaică nu îngăduie regresii paradiziace: acolo, nu te poţi întoarce spre „*Mo tempore*" (expresia lui Mircea Eliade!), spre „*centru*", pentru a te resacraliza, deoarece o asemenea regresie ar însemna că epifaniile temporale ale lui Yahwe ar putea fi, calitativ, inegale, că Dumnezeu „pierde" o anumită cantitate de sacru în timpul „muncii" sale, supoziţie incompatibilă cu premisa perfecţiunii de sine, mereu egale, a divinităţii. La grecii pitagoreici (de-a dreptul fascinaţi de spectacolul cosmogonic şi de perfecţiunea intrinsecă, aritmetică, a universului!), relaţia cosmogonică dintre spaţiu şi timp se traduce în raportul tensionat dintre limită (*peras*) şi nelimitat (*apeiron*). Pentru pitagoreici – scrie Francis E. Peters (op. cit., p. 54) –, „*kosmos-vi* era deopotrivă o făptură vie (*zoon*), cu respiraţie, şi principiu al Limitei (*peras*). În afara A: osmos-ului sunt doar diversele manifestări ale Nelimitatului (*apeiron*), pe care *kosmos-vi* le «inhalează» şi cărora le impune limita". [Pt calificări filosofice suplimentare, v. voi. lui G. Liiceanu, *Tragicul – o fenomenologie a limitei şi depăşirii*]

HAOSUL

Insistând atât de mult asupra /cosmos-ului, a materiei organizate, armonice, să zăbovim puţin şi asupra opusului

său, *haosul*. El dispune de reprezentări în general consonante, în ipostaza unei substanţe matriciale fluide, neorganizate, monstruoase, de regulă feminine (sau în unele cazuri bisexuate), cu o dublă deschidere: spre naştere şi spre resorbţie, ceea ce face ca haosul să apară dual în mitologie, germinativ pe de o parte şi terifiant pe de alta, dimensiunea a doua – uneori personalizată, cum se întâmplă de pildă cu Tiamat, la mesopotamieni – fiind mai pregnantă. Etimologic, cuvântul grecesc *kâos* este înrudit prin rădăcină, de către Victor Kernbach (*Dicţionar de mitologie generală*, 1989, p. 212), cu verbul *kainein*, semnificând „a se deschide, a se căsca", ceea ce apropie reprezentarea arhaică a haosului de aceea a unei guri fluide imense, din care se zămislesc toate lucrurile. În consecinţă, există în mitologie o foarte bogată reprezentare a *scuipatului* germinativ, cosmogonic, însă aici regimul imaginar este dublu, anulând calitatea inerţială, non-germinativă a *apei* prin substanţa opusă, germinativă, *di focului*. O altă asociere etimologică duce la cuvântul grecesc *khasma* (abis).

Asupra acestei ambivalenţe a atras atenţia C.G. Jung. În *Simboluri ale transformării* (ed. rom. 1999, vol. I, p. 162 sq.), Jung se delimitează de Freud în interpretarea imaginară a *gurii* („Nimic nu ne dă ocazia să interpretăm această plăcere [de a savura hrana şi de a suferi pentru absenţa ei – n.n. Şt. B.] ca sexuală" – disocierea se referă la stadiul *oral* freudian), desemnând-o ca „un loc de naştere arhaic", asociat forţei ignice a *sufletului* şi *vorbirii* (izomorfic, seria continuă, fireşte, cu *lumina*). Jung citează cosmogonia parţială din *Altareya-Upanişad*, în care gura e asociată crăpării oului cosmic primordial, zeul invocat, Agni, fiind cel al focului: „Arunci el scoase din apă un *purusha* (bărbat) şi îi dădu formă. Pe acesta îl cloci; în vreme ce-l clocea, gura lui se crăpă ca un ou şi din gură ţâşni vorbirea, iar din vorbire Agni".

Relaţia dual adversativă dintre *apă* şi *foc* e cât se poate de bine reliefată aici: *purusha*, androidul primordial, neisprăvit (fiindcă va fi „clocit"!) se naşte ca atare din apă,

dar va fi desăvârşit doar prin transformarea sa în foc.

O desluşire suplimentară a simbolisticii primordiale a haosului apare în cartea lui Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului* (ed. rom. 1977, p. 368 sq.), care asociază funcţia lunară a fecundităţii din riturile agricole cu valenţele cosmogonice, seminale ale ciclului menstrual feminin, socotit în rituri ca fiind funest, motiv pentru care, la declanşarea ciclului lunar, femeile sunt izolate de comunitate, fiind reprimite – prin intermediul unor rituri de lustraţie, menite să le reechilibreze sacral – doar după terminarea ciclului. Motivul aparent îl constituie „impuritatea" ca atare a femeii, însă percepţia imediată ne poate înşela, fiindcă impuritatea comunitară este doar o *consecinţă* şi nu explicaţia fenomenului. În realitate, menstruaţia este considerată funestă (motiv de izolare socială a „victimei"), pe de o parte, fiindcă ea întrerupe ciclul firesc al vieţii, reprezentat de sexualitate, de împreunarea dintre bărbat şi femeie, şi, pe de alta, fiindcă substanţa în exces a lichidului menstrual leagă femeia de o *naştere* inopinată, misterioasă, terifiantă, repetându-se în acest fel situaţia – deja menţionată – a puterii care controlează naşterea.

James George Frazer (*Creanga de aur*, ed. rom. 1980, vol. 2, v. capitolele dedicate *tabu-ului*, şi îndeosebi XX. 3: *Tabuuri privind femeile în perioada menstruaţiei şi a naşterii*, pp. 155-159) prezintă în acest sens mai multe cazuri unite printr-un fir comun, acela al excomunicării vremelnice a femeii impure din rândul lumn guvernate de bărbaţi, echivalată cu rânduiala cosmică: pe timpul menstruaţiei, femeile nu se pot culca pe pătura bărbaţilor, nu pot folosi oalele sau uneltele acestora etc, încălcarea interdicţiei soldându-se de fiecare dată cu moartea. Motivul e simplu: se consideră că pe timpul menstruaţiei femeia ajunge într-un *loc precosmic*, genetic, din care ea trebuie apoi să se *întoarcă*:

neizolarea ei într-o asemenea situaţie echivalează cu „deschiderea" gurii funeste a preformalului, a haosului, cu consecinţe imprevizibile pentru lumea organizată.

E interesant, sub acest aspect, exemplul particular din Costa Rica, pe care îl furnizează Frazer (*ibid.*, II, p. 157), unde femeia din timpul menstruaţiei, considerată impură, „nu poate utiliza ca vase decât frunze de bananier, pe care, după ce le-a folosit, le aruncă în vreun loc singuratic”, motivul pentru care ea procedează în acest fel fiind legat de regresie: în timpul ciclului menstrual, ea *regresează într-un stadiu precivilizator* – acţiunea fiind simbolizată prin interdicţia de a folosi obiecte proprii civilizaţiei: căni, oale, vase de lut –, de unde se va întoarce după ce se va purifica. Consecinţa – valabilă pentru întregul minicapitol dedicat haosului – este că, în ritualica generală, haosul nu apare ca un loc ireversibil închis, ca un început definitiv uitat, unde nu mai poţi reveni; dimpotrivă, prin coregrafia ritualică specială a regresiei informale – pe care o vom găsi atât în riturile de iniţiere, cât şi în cele de sacrificiu sau în dionisiac –, haosul *face parte din cosmos*, e prezent în lumea ordonată ca o virtualitate benefică (fiindcă îngăduie resacralizarea). Violenţa ritualică este, întotdeauna, haotică, fiind codificată cutumiar ca atare. Mai mult chiar, iminenţa virtuală a recăderii în haos asigură, în majoritatea mitologiilor, bunul mers armonios al lucrurilor: riturile de resacralizare, de tip *Mo tempore*, sau de *centralitate* (v. Mircea Eliade) presupun de fiecare dată o retraversare a spaţiului şi timpului haotic, urmată de o rearticulare sacrală a universului.

Numele şi formele sub care apare haosul sunt multiple. Victor Kernbach, în *Dicţionarul* amintit, listează câteva: apa (oceanul primordial) în Vede, Vechiul Testament şi alte câteva locuri (întinsul de apă nediferenţiat este forma cea mai frecventă); întinsul de gheaţă şi frig în mitologia scandinavă (unde se va naşte uriaşul de gheaţă Ymir, prin ciopârţirea căruia de către Odhin, Vili şi Ve, prima generaţie divină, vor fi zămislite toate lucrurile); monstru acvatic, abuziv, ca Tiamat, în *Enuma elish*, cosmogonia mesopotamiană (al cărui nume este relaţionat de către specialişti cu *Tehom-vi* ebraic, care

desemnează apa primordială, nediferenţiată, prelungită în noapte).

În *Geneza* din Vechiul Testament, termenul folosit este *Tohu-Wabohu* (deşert + vid); la scandinavi, haosul primordial apare ca *Ginnungagap*, semnificaţiile fiind cel puţin duale: pe de o parte, el desemnează ţinutul deşertic intermediar dintre Nifiheim (ţinutul de ceaţă) şi Muspellheim (cel de foc), la întretăierea cărora se formează primele seminţe de viaţă, şi, pe de alta, desemnează „starea precosmogonică" (V. Kernbach, *Dicţionar*... ed. cit., p. 205) de dinainte de naşterea uriaşului de gheaţă Ymir. Cum vom vedea că se întâmplă şi în mitologia greacă, morfologia haosului îşi are importanţa sa, dar nu fiindcă ar fi o stare sau o substanţă care *se neagă* prin creaţie, ci fiindcă *forţele* sale continuă să acţioneze în lume, înzestrând fiinţe urcate în timp de dinainte de constituirea panteonului mitic definitiv, bine articulat. Pentru a da un singur exemplu, urmaşii uriaşului de gheaţă scandinav Ymir sunt şi piticii friguroşi, trăitori tot în ţinuturi hivernale, cu care nici zeilor Aseni nu le face plăcere să se întâlnească, fiindcă forţa lor distructivă – asociată relei-voinţe aproape generalizate – este redutabilă.

În mitologia greacă, Haosul dă naştere Geei, zeiţa atotputernică a pământului (asupra acestei geneze vom reveni), în străfundurile căreia se zămisleşte adâncul Tartar fără de lumină. Tot din Haos se naşte Eros, principiul de armonizare a universului (echivalat dorinţei de a exista), apoi Erebos, întunericul fără margini, şi Nyx, noaptea adâncă. Din Erebos şi Nyx sunt apoi zămislite cele două ţinuturi de lumină: eterul (*Aither*), unde sălăşluiesc zeii, şi Hemera, ziua luminoasă hărăzită oamenilor. Important este faptul că celor două lumini le corespund regimuri specifice de imagini: în Olimp, când sunt între ei, zeii au *o altă înfăţişare* decât cea subeterică, pe care le-o arată muritorilor. Exemplul cel mai pregnant ne vine din ritul dionisiac: sub influenţa perfidă a Herei, tebana Semele, mama lui Dionysos, îi cere tatălui, atotputernicul

Zeus, să i se arate în plenitudinea frumuseţii sale divine; Zeus e îngrozit de rugăminte, dar nu poate da înapoi, fiindcă jurase pe jurământul zeilor că îi va îndeplini Semelei orice dorinţă; în consecinţă, imaginea divină o incinerează pe Semele, Zeus recuperând copilul-Dionysos din cenuşa aflată la picioarele sale, pentru a-l naşte ulterior singur, atunci când fătului îi vine sorocul să apară pe lume. Un alt indiciu similar ne vine din complexul zeului Helios: dispreţuit pe motivul că ar fi progenitura unui muritor de rând, Phaeton (fiu al lui Clymene, fiică a lui Thetys) îşi vizitează tatăl, pe Helios, pentru a-i confirma paternitatea; întâmpinându-l cu bucurie pe Phaeton (cel care, ulterior, îi va cere carul solar spre a-l conduce pe cer, pierind în urma acestei nesăbuinţe), Helios îşi scoate în prealabil aura solară, pentru a nu-i pricinui vreun rău fiului său.

În privinţa Tartarului, un singur detaliu suplimentar. Colaţionând informaţiile clasice din *Theogonia* lui Hesiod şi din *Iliada* lui Homer, Alain Ballabriga (*Le Soleil et le Tartare*, 1986, p. 257 sq.) precizează că localizarea Tartarului se subsumează unei împărţiri triadice a lumii – Cer, Pământ, Tartar –, detaliu destul de ambiguu dacă ne punem întrebarea ce poziţie ocupă Tartarul în raport cu Hadesul, cu care, evident, nu se confundă, cu atât mai mult cu cât porţile Tartarului – unde sunt ţinuţi uriaşii Hecatonheiri, cei cu o sută de braţe – sunt zăvorâte de către Poseidon, nu de către Hades (cei doi fiind fraţi). Devine plauzibilă, în acest fel, o reprezentare mai degrabă cvintuplă, Aither – Cer – Pământ – Hades – Tartar, cu precizarea că Tartarul are o deschidere marină, prin intermediul lui Poseidon, fiind asimilat pământului fără de fund de sub valuri, consonant cu poziţia originară a Geei.

CONTEXTUALIZAREA RITUALICĂ A MITURILOR COSMOGONICE

Tendinţa acestei cărţi este aceea de a interpreta cele trei complexe fundamentale ale mitologiei (cosmogoniile, respectiv riturile de iniţiere şi cele de sacrificiu) în mod unitar, osmotic, ritul-cadru fiind, în acest context, cel de

iniţiere, care permite atât regresia spre informai a neofitului – echivalentă cu trecerea sa prin originile tribului sau ale comunităţii sale –, cât şi „sacrificiul" naturii sale profane, în vederea renaşterii într-o identitate culturală. În contextul general al ritului de iniţiere – pe care îl vom trata pe larg la timpul potrivit –, dezvăluirea secretului cosmogonic al comunităţii (a miturilor respective) ocupă segmentul median al coregrafiei ritualice, cel de după regurgitarea simbolică a neofitului de către animalul totemic, când, „renăscut" fiind – recunoscut de către iniţiatori ca *individ cultural*, consubstanţial cu ceilalţi membri iniţiaţi ai comunităţii –, fostul neofit câştigă acces la miturile de origine ale tribului şi clanului său. Arhaicitatea acestui segment ritualic demonstrează că, la populaţiile cele mai vechi, sau la cele care păstrează sensurile autentice ale vieţii arhaice, axate pe totem şi magie, miturile cosmogonice se transmiteau sub formă esoterică. Exoterismul reprezintă o raţionalizare târzie; de altminteri, esoterismul continuă să fie practicat azi în riturile de iniţiere moderne, cum sunt acelea de intrare în societăţi secrete.

Esoterismul are însă o consecinţă foarte importantă în regimul comportamental al interdicţiilor personale şi comunitare pe care şi le asumă omul arhaic. Întrucât cosmogonia îi apare acestuia sub forma unui set de gesturi şi de cuvinte suprasacralizate, paradigmatice, a căror repetare în viaţa de fiecare zi – voluntară sau întâmplătoare, din neatenţie – poate dezechilibra sacral comunitatea, uneori cu finalităţi de-a dreptul funeste, omul arhaic *evită* cu grijă codul lexical şi coregrafic al cosmogoniei. Limita metafizică – de care am discutat atunci când am contrapus limita (*peras*) nelimitatului (*apeiron*) se transferă, datorită acestor interdicţii ritualice, în limită socială. Spaţiul şi timpul omului arhaic se reglează în funcţie de această eterogenitate, îndeletnicirile şi spusele sale intrând, şi ele, în perimetrul foarte atent respectat al unor asemenea constrângeri. Toate duc, în ultimă instanţă, la o concluzie abruptă: „libertatea" e un

cuvânt care ar trebui excomunicat din ritualică şi mitologie.

TIPOLOGIE

În mitologie şi ritualică, se operează o distincţie clasică între mituri cosmogonice *sacrificiale* şi cele *non-sacrificiale*. Miturile sacrificiale relatează facerea lumii prin descărnarea sau sacrificarea unui actant mitic primordial (monstrul marin feminin Tiamat din cosmogonia sumero-babiloniană, Ymir, uriaşul de gheaţă în cosmogonia germanică, omul primordial Purusha la indieni etc). Autodistrucţia sau autoimolarea actantului mitic primordial – Pan Ku la chinezi – intră tot în categoria cosmogoniilor sacrificiale. Sacrificiul primordial, din care derivă, apoi, prin diseminare, întregul univers (inclusiv oamenii) are o importanţă deosebită ca fenomen de arhaicitate, fiindcă marchează *consubstanţialitatea* tuturor celor existente, osmoza sacrală de acest fel indicând şi un alt aspect – esenţial în ritualică –, şi anume acela al identităţii sacrale a oricărui actant mitic, fie el om, plantă, animal sau stâncă.

Identitatea sacrală – sub care un membru al unei comunităţi arhaice receptează *tot ceea ce există în univers* – are o dublă deschidere: pe de o parte, ea leagă actantul mitic şi ritualic de toţi membri consubstanţiali ai comunităţii sale, şi, pe de alta, îl asociază pe acesta cu originea cosmogonică a lumii din care provine. Consecinţele sunt esenţiale, fiind concentrate în practica *participării ritualice*. Altfel spus, ritualică nu cunoaşte fenomene de solitudine, disfuncţionalităţile sacrale ale cuiva fiind imediat extinse asupra întregii comunităţi. Dacă cineva din cadrul comunităţii contravine – deliberat sau accidental – cutumei sacrale a comunităţii respective, *întreaga comunitate* se va simţi afectată şi va intra într-un rit de resacralizare; eventuala „reparare” a greşelii de către cel care a debalansat echilibrul sacral al comunităţii cu pricina nu este suficientă, fiindcă nu are valoarea unui cod cultural admis.

Exemple – asupra cărora vom tot reveni în cartea de

faţă – sunt puzderie. De pildă, sosind de la vânătoare cu o pradă consistentă în spate, omul arhaic ştie că el nu poate trece de hotarele comunităţii sale decât după o prealabilă *neutralizare* – prin purificare – a suprasarcinii sacrale pe care o reprezintă vânatul: dacă el n-ar recurge la această neutralizare, fără de care nu îi este îngăduit să-şi continue drumul spre propria sa casă, el ar pune în pericol echilibrul sacral al întregii sale comunităţi, nu doar al său propriu sau pe acela al familiei sale. Cum vom vedea la timpul potrivit, la riturile de iniţiere sau la cele de sacrificiu se întâmplă acelaşi fenomen: iniţiaţii, proaspăt întorşi de la riturile dureroase pe care le-au trecut cu succes, sunt lustraţi (purificaţi) înainte de a fi reintegraţi în comunitate, pentru a fi eliberaţi de suprasarcina sacrală de care dispun; dacă ar fi lăsaţi să reintre direct, fără lustraţii prealabile, suprasarcina lor sacrală şi-ar pune amprenta negativă asupra întregii comunităţi, periclitând-o.

Al doilea aspect al identităţii sacrale – receptarea actantului mitic ca fiind indestructibil legat de *originea sacrală* a comunităţii sale – are şi el consecinţe redutabile, în cazuri – să spunem – de beligerantă sau de omor. Făcând o victimă – fie ea om sau animal –, omul comunităţii arhaice ştie că prin omorul respectiv el a comis o violenţă nu numai împotriva victimei ca atare, ci şi a *originii sacrale* de care aceasta se leagă prin actul de consubstanţializare. În consecinţă, printr-un simulacru anticipativ, el va căuta să „îmbuneze” această forţă terifiantă, relativizând întrucâtva efectul distructiv al violenţei pe care se pregăteşte să o exercite. Privind lucrurile din perspectiva celeilalte tabere, din rândul căreia se va alege victima, consecinţele sunt, şi aici, semnificative. Prin legea consubstanţializării sacrale – mai puternică decât aceea a sângelui, cu care tindem îndeobşte s-o echivalăm –, vătămarea unui om reverberează negativ în cadrul întregii comunităţi din care acesta face parte. Comunitatea va reacţiona ca şi cum într-un punct anume al „fiinţei” sale s-ar fi creat o fisură sau o

spărtură, în urma cărora bunul mers al întregului organism social este pus în pericol; în consecinţă, prejudiciul va fi prompt răzbunat, la fel de violent cum s-a produs şi atacul, dar nu din raţiuni psihologice, de furie punitivă – cum am fi noi îndreptăţiţi să credem, apelând la gândirea noastră modernă –, ci pentru ca „spărtura" să se închidă, refăcându-se în acest fel integralitatea sacrală a comunităţii.

Cosmogoniile nesacrificiale pun crearea lumii pe seama unei geneze (acţiune divină constructivă, cuvânt etc.) care nu presupune violenţă sacrificială. De regulă, ele sunt forme târzii, raţionalizate: cele mai vechi mituri cosmogonice sunt cele sacrificiale, motiv pentru care de fiecare dată când întâlnim o versiune nesacrificială, se cuvine să ne întrebăm dacă nu cumva în spatele ei nu se află un oarecare vestigiu sacrificial, şters apoi din mintea oamenilor şi a istoriei.

Vom urmări acum cosmogoniile regionale pe rând; comentariile şi analiza lor comparată ne vor îngădui, în finalul seriei, formularea câtorva concluzii generale.

ENUMA ELISH

Cosmogonia sumero-babiloniană este cea mai veche dintre cele de care dispunem, articularea ei fiind localizată în jurul secolului al XVI-lea î.e.n. După Anne Baring şi Jules Cashford (*The Myth of the Goddess*, 1993, p. 275 sq.), forma finală a epopeii combină versiuni iniţiale sumeriene, axate pe motivul luptei dintre un erou şi un monstru, cu adăugiri babiloniene ulterioare, mai complexe sub aspect dramatic, centrate pe motivul comportamentului abuziv al monstrului primordial feminin, ceea ce duce la supoziţia că – aşa cum se întâmplă şi cu alte mituri cosmogonice – *Enuma elish* marchează în timp şi un schimb de registru mitologic, mitologia matriarhală iniţială, de provenienţă chtoniană, stihială, fiind substituită de un panteon mitic masculin, constituit în jurul zeului civilizator Marduk.

„*Enuma elish*" înseamnă „*când sus*": sunt cele două cuvinte cu care începe textul. Mergând pe urmele lui Frazer (în primele două versiuni, din 1890 [2 volume],

respectiv 1900 [3 volume] din *Creanga de aur*, *Enuma elish* este doar vag tratată, pe motivul simplu că Frazer a avut un acces limitat la sursă, cunoscând-o destul de vag), Mircea Eliade (*Mitul eternei reîntoarceri*, în voi. *Eseuri*, 1991, pp. 48 – 49, respectiv *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* – de acum încolo *ICIR* –, 1981, I, §21, 22, pp. 72 – 80) include recitarea regulată a poemului, cu coregrafiile agonale inerente, în cadrul sărbătorilor echinoxiale de Anul Nou din Babilon, *akitu*, incluzând-o în acest fel unei ritualici generale de fertilitate.

„Lupta între Tiamat şi Marduk – scrie M. Eliade – era mimată printr-o luptă între două grupe de figuranţi", aferente doar parţial fiecărui protagonist în parte, fiindcă cele două grupe mai semnificau, dincolo de identificarea lor imediată cu haosul-Tiamat, respectiv cosmosul-Marduk, şi victoria Anului Nou asupra celui Vechi, cum se întâmpla, de pildă, în ritul macedonian Xandikă, unde armata Albilor o înfrângea pe aceea a Negrilor într-o încleştare mimată, spectaculară, urmată de un *komos*, sau festin ritualic.

În Babilon, ritul de refertilizare a ogorului prin „eliberarea" vlăstarului vegetal de sămânţa neagră, subterană în care el a fost „închis" pe timpul iernii, presupunea – relatează tot M. Eliade – şi o resacralizare cosmogonică a regelui: de faţă cu întreaga cetate, acesta era „umilit" simbolic, i se luau însemnele regale şi podoabele (în alte comunităţi – nu în Babilon! – el era lăsat de-a dreptul în pielea goală, ceea ce sugera, prin arătarea organului sexual, şi panspermia hierogamică), moment în care regele mima slăbiciunea sau chiar nebunia, ca simbol al indiferenţierii haotice din care se va naşte lumea.

În paranteză fie zis, în acest rit – şi-n cele similare ei – îşi află obârşia obiceiul spectacular de mai târziu – cunoscut din ritul regal şi imperial al nebunului de curte şi al măscăriciului – de a încredinţa conducerea statală, pentru o zi anume, unui zănatec sau deficient mintal, acceptat ca „umbră" regală sau imperială, trecerea prin haosul dement fiind interpretată ca o resacralizare cosmogonică; simulacrul mergea atât de departe, încât, pe

timpul zilei respective poruncile căpeteniei de substitut erau îndeplinite fără întârziere, cu o voioşie submisivă, uneori subversivă, „lumea pe dos” funcţionând chiar crud, dacă venea vorba de execuţii. Vestimentaţia originară a nebunului de curte – tichie cu muguri sau analogii vegetale pe cap, costum bicolor, de regulă simetric pe verticala corpului, alb-negru sau alb-roşu, ceea ce face din nebun o fiinţă dedublată – sugestie de sacrificiu întemeietor – este şi ea epifanică, psihopompă, ceea ce explică şi interpretarea medievală, deja intelectualizată, a nebunului ca raţiune*adorm ită* în „masa confuză” a unei minţi rătăcite, ecuaţie prin care simbolul pentru care am deschis paranteza intră şi în registrul iconografic al alchimiei.

Revenind la dezveşmântarea şi de-simbolizarea ritualică a regelui babilonian, citate de către M. Eliade, acestea erau urmate, în mod firesc, de o redobândire a prerogativelor sale sacrale, de obicei prin intermediul unei hierogamii spectaculare, care presupunea împreunarea regelui cu o preoteasă (sau cu regina) în faţa întregii asistenţe. Ritul era practic omniprezent în lume în perioada arhaică; în acest sens, *Ashvamedha* indiană, sacrificiul panspermic al calului, cu ecouri până în *Rāmāyana*, apărea ca un substitut mai blând al *Purushamedhei* cosmogonice, care presupunea sacrificiul întemeietor al unui om.

[*” Pentru detalii suplimentare v. J.G. Frazer, *Creanga de aur*, ed. cit., vol. 3 şi 4; M. Eliade, *ICIR*, ed. cit., I, cap. IX, § 72 şi urm.; semnificaţia de fertilizare panspermică specifică ritului o mai găsim în ritualica romană, în sacrificiul calului de la idele lui octombrie, *Equus October*, a cărui coadă sângerândă era lăsată să fertilizeze solul forului roman, sângele coagulat fiind păstrat ulterior pentru a fi folosit în riturile de lustraţie ale Pariliei, de la 21 aprilie. Întreaga discuţie poate fi găsită în celebra carte a lui Georges Dumezil, *La religion romaine arckaique*, Payot, 1987, pp. 223 – 239, autorul francez fiind acela care a asociat *Equus October* de *ashvamedha*, ed. cit., p. 235.]

Revenind la ritualica babiloniană a *Enumei elish*, să mai precizăm, tot pe urmele lui M. Eliade (*Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 49, respectiv *ICIR*, ed. cit., I, § 22) că tot cu prilejul sărbătorilor echinoxiale ale Anului Nou, în Babilon avea loc şi Sărbătoarea Sorţilor, *zagmuk*, prilej cu care se rostuiau cele 12 luni ale anului pe cale de a începe, „ceea ce – scrie M. Eliade – era totuna cu a *crea* cele douăsprezece luni viitoare”, reiterând în acest fel gestul cosmogonic al lui Marduk.

SURSE

Enuma elish a fost făcută cunoscută specialiştilor anglo-saxoni prin traducerea în engleză a lui L.W. King, în volumul *The Seven Tablets of Creation*, vol. 1 – 2, London, 1902, care a folosit textele de pe tăbliţele de argilă găsite în biblioteca regelui Assurbanipal de către săpăturile engleze făcute la Ninive. Anterior, câteva fragmente au fost date la iveală de către G. Smith în *The Chaldean Account of Genesis* (1867). În limba română găsim poemul în două versiuni, una în transpunere metrică, realizată de către Athanase Negoiţă, publicată în volumul

Gândirea asiro-babiloniană în texte (1975, pp. ll-51) şi una epicizată, în *Miturile esenţiale* ale lui Victor Kernbach (1978, pp. 23 – 39). Mai e de precizat faptul că versiunea clasică a lui L.W. King, din 1902, care circulă şi pe Internet, e relativ lacunară din raţiuni obiective, fiindcă la data publicării celor două volume din *The Seven Tablets of Creation* – care au avut un impact uriaş asupra publicului –, textul prezenta carenţe, multe plăcuţe de argilă fiind încă nedecopertate. Ulterior, până spre cel de-al doilea război mondial, s-au tot făcut întregiri, versiunea românească a lui Athanase Negoiţă redând aceste întregiri, ele fiind preluate, în mod firesc, şi de către Victor Kernbach.

Mai e de precizat un aspect de o frumuseţe hermeneutică aparte. În Babilon, Marduk a fost ridicat la rang de cult oficial prin reforma politică şi religioasă a lui Hammurabi, în secolul al XVIII-lea! e. n, care a intenţionat, în esenţă, articularea unui cult civilizator axat pe rolul

simbolic de „organizator” (ucigător de monştri) al regelui, semnificaţia colaterală fiind aceea a înlocuirii vestigiilor resurecţionare sumeriene, sosite din direcţia unui cult preponderent chtonian, cu o religie uranică, ce făcea din rege un întemeietor şi un organizator celest. În fascinantul creuzet de credinţe al Orientului Apropiat, Marduk a intrat, astfel, în interferenţă cu Baal şi cu Bel – adesea confundaţi –, fiind menţionat în spaţiul semitic ca Bel-Merodakh (v. V. Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, 1989, art. *Baal*, *Bel* şi *mitologii din Mesopotamia*; Joseph Campbell, *The Masks of God. Oriental Mythology*, Penguin Books, 1974, p. 242), glisajul fiind întreţinut şi de către dualismul vechi al reformei lui Hammurabi, unde vestigiile chtoniene, resurecţionare ale lui Bel Marduk nu fuseseră integral înlăturate. În urma traumaticului exil babilonian al poporului evreu dintre 587 şi 538 î.e.n., divinităţile babiloniene suferă un pronunţat proces de resemantizare negativă în spaţiul semitic, canaanul Baal, divinitate a fertilităţii, şi mesopotamianul Bel, zeu chtonian, fiind inevitabil demonizaţi, Baal Zebub („prinţul stăpân”) devenind în Vechiul Testament

Belzebub sau Belzebuth – evident, demon subpământean, opus celestului Yahwe. [e°V. şi Roland de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. Translated by John McHugh. McGraw-Hill Book Company, Inc., New York, Toronto, London, 1961, p. 433 sq; *Dicţionar enciclopedic de iudaism*, 2001, p. 90]

Pentru acelaşi context, în *The Myth of the Goddess* (ed. cit., p. 419), Arme Baring şi Jules Cashford precizează alte câteva nuanţe care se cer de asemenea a fi reţinute. Ştiut fiind faptul că *Geneza* din Vechiul Testament (*Facerea*) a fost articulată în forma sa finală – printr-o rescriere – doar după întoarcerea poporului evreu din exilul babilonian (538 î.e.n.), trebuie acceptat faptul că în noua redactare s-a urmărit în mod deliberat o *definire identitară* a sacralităţii poporului evreu prin *delimitarea* de mitologiile de proximitate (Canaan, Babilon, Egipt etc), influenţele cele mai puternice – prezentate în Vechiul

Testament ca fiind pericole demonice – venind din direcţia cultelor de fertilitate din primele două regiuni menţionate mai sus (Baal, Bel, Marduk, Tiamat). Aceste divinităţi erau *iconice*; erau venerate prin *imagini* sau prin *efigii sculptate* în statui, reprezentările fiind resurecţionare, epifanice, derivate direct din complexe chtoniene, motiv pentru care „Stăpânul" celest absolut din Vechiul Testament (Yahwe), impus în Geneză prin tradiţia Yahwistă (asupra distincţiilor vom reveni chiar în acest capitol, când vom ajunge la cosmogonia ebraică), va fi non-iconic: nu va avea faţă, nu va fi venerat prin imagini („să nu-ţi faci chip cioplit").

Monoteismul Yahwist va mai impune – tot delimitativ faţă de credinţele din jur – un cult patern, prin ocultarea premeditată a cultelor feminine dominante din regiune (Innana-Ishtar, Tiamat). Dincolo de aceste distincţii – spun cei doi cercetători –, există însă şi unele paralelisme tulburătoare: *Geneza* secvenţială veterotestamentară are loc în 7 zile, tot 7 fiind, prin tradiţie, numărul plăcuţelor de lut care relatează victoria lui Marduk asupra lui Tiamat din tradiţia babiloniană, cifra 7 sugerând că Marduk a săvârşit lumea tot în 7 zile. Gestul întemeietor din

Geneză, şi anume separarea Cerului de Pământ, repetă gestul lui Marduk de a tăia trupul lui Tiamat şi de a ridica o parte în sus, pentru a întemeia bolta cerului. Cum am menţionat deja, cuvântul ebraic care desemnează abisul de apă de la începutul lumii, *Tehom*, este „echivalent cu semitic-babilonianul *Tiamat*" (A. Baring, J. Cashford, op. cit., p. 419), relaţia făcându-se cu *tohu wa-bohu*, sintagmă care nu numai că o evocă lingvistic pe Tiamat, dar aşa cum *Tehom* devine, prin resemannzare, *Tehomot*, *Bohu* devine *Behomoth*, foarte apropiat de protoanimalul fabulos *Behemoth*, numit în *Cartea lui Iov* (40: 15 sq) „cel dintâi dintre lucrările lui Dumnezeu". Aceste interferenţe nu sunt însă singurele: Marduk intră în Vechiul Testament şi ca *Mardochai*, tatăl protagonistei din *Cartea Estetei*, aceasta din urmă fiind, ea însăşi, Innana-/s/ztar, zeiţa sumeriană cu care ne întâlnim în

Epopeea lui Ghilgamesh.

CADRUL NARATIV AL POEMULUI *ENUMA ELISH*

Redată pe scurt, povestea din poem are următoarele secvenţe:

La începuturile lumii, apele oceanului dulce Apsu şi ale genunii sărate Tiamat se amestecă indistinct, cei doi zei originari completându-se cu Mummu, a cărui identitate e subiect de dispută până în zilele noastre. Se crede, îndeobşte, că a fost un nume matern al lui Tiamat, lucrurile nefiind clare, de vreme ce într-o secvenţă ulterioară a poemului, Mummu apare ca sfetnic intrigant şi ostil al lui Apsu: ca persoană distinctă, deci, *opusă* lui Tiamat. Din apele amestecate ale lui Apsu şi Tiamat sunt zămisliţi ceilalţi zei, Anşar, jumătatea de sus a lumii zămislindu-l apoi pe puternicul Anu, tatăl lui Nudinmud sau Ea, marele zeu al apelor. Zarva zeilor nou-născuţi tulbură liniştea lui Tiamat, dar mai supărat este Apsu, deranjat de râsul ireverenţios al tinerilor zei. Exasperat, Apsu îşi cheamă sfetnicul, pe Mummu, şi amândoi merg la Tiamat să se plângă, cerând distrugerea noilor zei, demonstraţie de putere la care Tiamat nu consimte, pe motiv că n-ar trebui să se distrugă ceea ce tocmai fusese creat. Sfetnicul Mummu îl convinge însă pe Apsu să îi distrugă pe zeii tineri, complotul fiind aflat de către Ea, care trasează un cerc magic în jurul celor doi, deposedându-i de putere şi ucigându-i. Peste cadavrul lui Apsu, Ea îşi construieşte o casă-sanctuar, numită tot Apsu, unde se însoţeşte cu zeiţa Darnkina, pentru a-l zăsmisli pe luminosul Marduk, divinitate duală, asemenea lui Janus din mitologia romană, cu patru ochi şi tot atâtea urechi, „fiul Zeului-Soare, zeul-Soare al zeilor”. Siguri pe puterea lor prin naşterea lui Marduk, tinerii zei purced la neutralizarea lui Tiamat; celestul Anu, zeul lumii de sus dă naştere vânturilor tumultuoase, pe care le trimite împotriva lui Tiamat, pentru a-i zădărnici odihna. Instigată de fiii ei chtonieni – beligeranta divină trădând, de fapt, opoziţia dintre zeii uranieni şi cei chtonieni –, Tiamat reacţionează stihial, zămislind o armată de apărare

redutabilă, formată din animale hibride inclasificabile (şerpi-monştri, dragorii zburători, vipere, sfincşi, lei de mare, câini turbaţi, omul-scorpion), în fruntea căreia ea instalează într-o poziţie de suveranitate pe unul dintre fiii ei, viforosul Kingu, care primeşte de la mama sa şi Tăbliţele Destinului, devenind în acest fel invincibil şi stăpân peste rosturile lumii.

Înainte de a trece mai departe, să relevăm un detaliu de simetrie. Poemul *precizează* că armata monstruoasă a lui Tiamat e formată din 11 fiinţe stihiale cumplite, în fruntea lor fiind numit fiorosul Kingu, pentru a completa seria neagră de 12, cifră zodiacală, dar şi indiciu al perfecţiunii armonice a universului. După victoria asupra lui Tiamat, Marduk va făuri o lume celestă bazată tot pe logica armonică a cifrei 12, ceea ce duce, în final, la o simetrie cosmogonică pe care unele cărţi de specialitate tind s-o uite: lumea, în concepţia cosmogonică babiloniană, se compune din 12 dimensiuni „negre" şi alte 12 „albe, luminoase", garanţia persistenţei luminii fiind dată de lupta continuă pe care aceasta trebuie să o poarte împotriva stihiilor şi a întunericului. Ne aflăm, aşadar, în faţa unei ritualici agonale, pe care Sărbătorile babiloniene de Anul Nou – când *Enuma elish* se recita în templu – nu fac decât să o confirme. Consecinţa acestei stări de fapt e subtilă: actul de întemeiere pozitivă al lui Marduk nu *înlătură* matricea originară a răului, ci o foloseşte ca „material de construcţie", lumea zămislindu-se, cum vom vedea, din trupul „rău" al lui Tiamat. Răul matricial devine, astfel, constitutiv lumii, sugerând un dualism cosmogonic şi funcţional pe care îl confirmă toate mitologiile Orientului Apropiat, de la zoroastrism (unde se vede cel mai bine) la Vechiul Testament. Pentru acesta din urmă, să ne amintim de *Leviticul* 16, unde se vorbeşte despre sacrificiul de ţap în cinstea lui Azazel, demonul deserturilor, opus simetric lui Yahwe!

Depanăm povestea *Enumei elish* mai departe. Văzând groaznica desfăşurare de forţe a lui Tiamat, Ea fuge la străbunicul său Anshar pentru ajutor şi sfat, fiii acestuia,

Anu şi Ea nereuşind să domolească monstrul. În acest moment se ridică la luptă luminosul Marduk, care cere în prealabil recunoaşterea sa ca stăpân de către toţi zeii; aceştia consimt, şi Marduk se pregăteşte de luptă, făurindu-şi un arc, luându-şi măciuca şi fulgerul, de a cărui furie nimeni nu putea scăpa, mobilizând cele patru vânturi, pentru a o răscoli pe Tiamat, şi nu în ultimul rând pregătind o *plasă*, pentru a o arunca asupra monstrului, să-l împiedice să se lăbărţeze ameninţător mai departe, accesoriu prim care face din Marduk un *zeu legător*. Înarmat în acest fel, el o ucide pe Tiamat şi îi separă corpul în două, ca pe o scoică, făcând din partea de sus cerul şi din cea de jos pământul. „Marea locuinţă Esharra [...] el o făcu în cer/ Aici să-şi ia locul Anu, Enlil şi Ea", după care el făureşte „figurile cereşti" care hotărnicesc cele 12 luni ale anului, deschide porţile soarelui şi rostuieşte calendarul lunar, făurind în prealabil luna, „să hotărască timpul".

— Panteonul divin fiind articulat, fiecare zeu primindu-şi sălaşurile cuvenite, Marduk plănuieşte, în tăbliţa a Vi-a, să adune sânge pentru a-l făuri pe *lullu*, pe om, în mod explicit ca servant terestru al zeilor: „El va sluji pe zei, ca ei să se odihnească", detaliu care trimite spre *Geneza* din Vechiul Testament (2: 15), unde Adam este zămislit tot în a şasea zi a Creaţiei nu dintr-un impuls de altruism creator din partea divinităţii, ci *pentru a lucra şi a păzi grădina Edenului*. Cererea lui Marduk, de a se strânge sânge – care presupune, în mod logic, un autosacrificiu din partea zeilor aflaţi în propria sa tabără, sau o nouă victimă în tabăra celor solidarizaţi cu Tiamat – îi nelinişteşte pe zei, Ea sugerând însă o cale optimă de ieşire: ceata divină a lui Tiamat să ofere ea însăşi o victimă, pentru ca din corpul ei să fie făuriţi oamenii. Este ales Kingu, cel pus de către Tiamat stăpân peste monştri, socotit vinovat pentru întreaga beligerantă, pe care Marduk îl deposedase deja de Tăbliţele Destinului, câştigând în acest fel supremaţia asupra lumii. Poemul se încheie cu apoteoza lui Marduk: acestuia i se stabilesc cele 50 de nume – care sugerează

putere celestă şi chtoniană, omniprezenţă regală şi supremaţie sacrală –, finalul tăbliţei a VII-a marcând omologarea sa ca *Ea* (zeitate supremă) de către zeul cu acelaşi nume: «Când toate numele pe care le-au proclamat Igigii/ Ea le-a auzit, duhul lui s-a bucurat, / Astfel: «Cel pe al cărui nume părinţii lui l-au slăvit, / El este acum ca şi mine; numele lui va fi Ea. / Toate riturile mele el le va administra; / Toate poruncile mele el le va aduce la îndeplinire.»" (trad. Athanase Negoiţă, op. cit., p. 50)

SINTAXA MITICĂ A TEXTULUI

Lăsând în urmă detaliile anecdotice ale întregii structuri narative, să ne oprim acum la două aspecte extrem de vechi, arhaice, pe care textul *Enumei elish* le lasă să se întrevadă: 1) rolul cosmogonic al Destinului, al Sorţilor în economia de început a lumii şi 2) fragilitatea relativă a lumii create de către Marduk, care ne va duce inevitabil la relaţia dintre cosmogonie şi eschatologie. Le vom lua pe rând.

Tăbliţa destinului

Am menţionat deja faptul, precizat de către M. Eliade, că recitarea *Enumei elish* la sărbătoarea echinoxială babiloniană de Anul Nou (*akitu*) – ceea ce sugerează un context ritualic resurecţional, consonant cu rolul atribuit lui Marduk de stimulator al ogoarelor şi vegetaţiei (printr-unul dintre cele 50 de nume ale sale) – era urmată de „Sărbătoarea Sorţilor" (*zagmuk*), a orânduirii destinului celor 12 luni care vor forma anul care începe. Între cele două faze ale ritului exista un decalaj coregrafic, simetric celui pe care îl avem şi în poem, unde motivul Tăbliţei Destinului nu apare de la început, ci doar din momentul în care, supărată fiind pe vânturile care îi tălăzuiesc corpul, lipsindu-l de odihnă, Tiamat zămisleşte redutabila sa armată de monştri, şi-l consacră în final pe maleficul Kingu drept căpetenie a cohortei monstruoase, încredinţându-i Tablele Sorţii (sau ale Destinului). Actul tardiv de consacrare sugerează cel puţin două lucruri: în primul rând, faptul că frâiele Destinului rămân de partea lui Tiamat până în clipa în care Marduk îl înfruntă în luptă

pe Kingu şi-l deposedează de Tăbliţă, şi-n al doilea rând, că întreaga Creaţie divină iniţială, dusă la capăt de către Apsu şi Tiamat (seria de zei de la Anshar şi Kishar până la supremul Ea) apare într-un timp când organizarea lumii nu este încă reglată armonic de către Destin. Acesta este, de altfel, motivul metafizic pentru care uneltirea lui Apsu împotriva zeilor tineri şi revolta lui Tiamat împotriva aceloraşi zei se pot produce: elementele creaţiei nefiind încă bine articulate, regresia spre haos poate surveni în orice clipă.

Preeminenţa Creaţiei în raport cu Destinul reprezintă argumentul cel mai redutabil pentru vechimea spectaculoasă a *Enumei elish*. Există cosmogonii (*Theogonia* lui Hesiod, cosmogoniile oului răsărit din mare la egipteni, *Geneza* veterotestamentară), unde Creaţia se produce *întru Lege*; legea e acolo, reprezintă o virtualitate, „aşteptând" ca lucrurile să fie făcute pentru a fi implicit armonizate într-un tot bine articulat. În *Geneză*, funcţia de „motor cosmic" (M. Eliade), adică aceea a principiului de armonizare *preexistent Creaţiei*, este asigurată de Duhul Sfânt (Elohim), care pluteşte deasupra apelor (detaliu care soseşte în *Geneză* pe linia textelor convenţional numite „E", „elohimice", spre deosebire de cealaltă tradiţie, „yahwistă"). Aşa se explică un fenomen pe care traducerea românească îl distorsionează: celebra formulă constatativă de la sfârşitul fiecăreia dintre cele 6 zile de creaţie, prin care Dumnezeu consfinţeşte că ceea ce a făcut „este bine". Strict logic, nu putea fi „rău", sau imperfect, fiindcă o asemenea sugestie ar contraveni flagrant ideii de perfecţiune suprafirească a lui Yahwe: un Dumnezeu perfect nu poate zămisli lucruri de mântuială, care se cer a fi „reparate" ulterior (ca să recurgem tot la un cuvânt frapant, scris de către M. Eliade). Formula „e bine" indică faptul că lucrurile create în cele 6 zile sunt pătrunse în suficientă măsură de către Duhul Sfânt (Elohim), sau, altfel spus, că ele au intrat în ordine: o armonie preexistentă lor, din care ele se împărtăşesc. Anne Baring şi Jules Cashford (op. cit., p. 417 sq.) mai menţionează şi un fapt empiric, pe

care poate că ar trebui să-l avem în vedere: în legislaţia mesopotamiană arhaică, meşterul unui produs finit termina ceremonial produsul declarând oficial că „este bun”, fiind scos pe piaţă doar în urma unei asemenea licenţe. În acest fel, el nu numai că îşi asuma consecinţele juridice negative ale vreunui defect ascuns – O, temporal… –, dar, prin declaraţia respectivă, el *introducea* produsul mâinii sale sau al ucenicilor săi în perimetrul Legii. Paralelismul cu logica intrinsecă a *Genezei* este tulburător.

Aceeaşi funcţie a principiului de armonizare preexistent Creaţiei o are Eros în *Theogonia* lui Hesiod. Nu e vorba – cum ştiu cititorii avizaţi ai textului – de copilaşul zburdalnic, cu arc şi săgeţi irezistibile, din cortegiul de mai târziu al Afroditei, ci de acel Eros care se naşte imediat după Geea, chiar la începuturi, când Zeiţa-Mamă a pământului nu are încă o contrapartidă masculină pentru a iniţia hierogamia. Te întrebi, aproape firesc, ce anume caută el acolo, cu atât mai mult cu cât rolul său în drama generaţionistă de mai târziu e prea puţin relevant. Eros e „dorinţă de viaţă” (Schopenhauer a fost încântat de această sugestie!), dar şi principiu de armonizare, el apărând în lume pe poziţia a II-a, pentru ca tot ce va fi zămislit de atunci încolo să se articuleze într-o armonie cosmică frumoasă. În *Enuma elish*, dimpotrivă, acest „motor” preexistent de armonizare cosmică lipseşte, Apsu şi Tiamat zămislind primele divinităţi într-un timp când zeii „nu fuseseră pe numele lor chemaţi”, dar nici „destinele lor încă nu fuseseră fixate”. Dincolo de arhaicitate, precizarea din poem leagă Destinul de Nume, conferindu-i acestuia din urmă o valoare cosmogonică magică. Cum am văzut deja, denominaţia derivată din primordialitate – care leagă *numele* de *puterea cosmică* a persoanei respective – e confirmată de multiplicarea până la 50 a numelor lui Marduk, pentru a-i afirma suveranitatea şi completitudinea. În finalul poemului (tăbliţa a VII-a, deja citată de noi), el va fi recunoscut de către Ea drept suveran echivalent doar în momentul în care numărul numelor sale – 50 – îl va egala pe acela al numelor lui Ea, desemnat şi el

în mod tradiţional prin cifra 50.

Fragilitatea creaţiei

Vechimea *Enumei elish* e ilustrată şi de un alt detaliu – insuficient rezolvat exegetic, care se găseşte pe tăbliţa a V-a (trad. Athanase Negoiţă, op. cit., p. 37). După ciopârţirea lui Tiamat şi separarea corpului ei asemenea unei scoici, prin care se stabileşte distincţia dintre regimul de sus al cerului şi cel de jos al pământului, Marduk construieşte sălaşuri pentru zei, fixează constelaţiile, durata anului, aduce luna „să hotărască timpul", însă în privinţa stelelor şi a constelaţiilor el resimte o oarecare nesiguranţă, fiindcă ele se pot „încălca" şi „face greşeli" (op. cit., V: 6 – 7, p. 37), zădărnicind în acest fel armonia cosmică a întregului. O asemenea fragilitate – indiciu de mare vechime! – e de neconceput, de pildă, în *Theogonia* lui Hesiod, fiind şi mai improbabilă în cosmogoniile ovoidale egiptene sau în Vechiul Testament. În *Enuma elish*, însă, eschatologia ameninţă cosmogonia, stabilind în acest fel o pereche pe care o vom regăsi în mitologia scandinavă, unde întreaga creaţie nu reprezintă decât o *amânare* indeterminată a eschatologiei (*Ragnarok*). Pentru a contracara eventualele „greşeli" ale constelaţiilor, Marduk „întemeie staţia lui Nibiru, să arate legăturile lor" […] şi „alături fixă şi locul lui Enlil şi Ea" (*ibid.*).

Nibiru

Identitatea lui *NIBIRU* nu este clară. În notele de subsol, traducătorul volumului *Gândirea asiro-babiloniană în texte* sugerează că ar fi vorba de planeta Jupiter, Victor Kernbach oprindu-se, în *Miturile esenţiale* (ed. cit., p. 34) asupra *Stelei polare*, înzestrate cu funcţia de centralitate referenţială. NIBIRU nu este, însă, se pare, nici planeta Jupiter, nici Steaua Polară. Misterioasa „Planetă X", sau „Planeta pitică maro" se află de mult în atenţia astronomilor sau a fizicienilor, dar şi a exaltaţilor de tot felul – UFO – logi, oameni fascinaţi de fenomene paranormale, profeţi apocaliptici –, surescitarea celor din urmă fiind întreţinută de apariţia, în 1976, a unei cărţi celebre, *The Twelfth Planet – Planeta a XII-a*, de Zecharia

Sitchin (un fel de Paulo Coelho al mitologiei astronomice: www.sitchin. corn). Sub aspect ştiinţific, existenţa unei planete transplutoniene, cam de trei ori mai mare decât Terra – după unii: din sistemul nostru solar, după alţii: din imediata sa apropiere – se justifică r prin câteva anomalii orbitale ale planetelor Jupiter şi Pluto, care nu pot fi explicate decât dacă acceptăm ipoteza unei planete necunoscute de proximitate, care le influenţează magnetic. Cititorul de bună-credinţă îşi poate imagina surpriza pe care au avut-o astronomii atunci când au fost confirmaţi de către mitologi: povestea spune că mari sau mici laboratoare spaţiale au emis strict ştiinţific ipoteza existenţei unei planete transplutoniene, bazată pe măsurători precise, când mitologi interesaţi de Sumer şi de Babilon au venit şi au spus că această planetă se cunoaşte încă din vechime, numele şi poziţia ei aproximativă apărând în *Enuma elishl* De la ştiinţă s-a ajuns foarte repede la exacerbări imaginare spectaculoase, Nibiru fiind, în unele ipoteze, principala „candidată" la o iminentă ciocnire cu sistemul nostru solar, moment în care se va face foarte frig şi soarele va da semne de slăbiciune fatală. În alte ipoteze, Nibiru e locuită de omuleţi mici, verzi, reci şi supertehnicizaţi, care trimit spre noi misterioase farfurii zburătoare. În speranţa că i-am stârnit în suficientă măsură interesul, cititorul este rugat să acceseze următoarele site-uri de pe Internet: www.sitchin. corn (pentru opera lui Zecharia Sitchin); www.crystalinks.com/nibirulinks (site-ul „oficial" al lui Nibiru); www.crawford2.000.co.uk/Nibiru (pentru un Index al problemei) şi www.apollonius.net/nibiru, unde se găsesc sintezele lui Roberto Solârion, dar şi, integral, faimoasa carte a lui R.A. Boulay, *Flying Serpents and Dragons*, 1990, în limbile engleză şi franceză. O vizită pe www.altavista. corn, cu o căutare pe *Nibiru* furnizează sute de alte delicii.

COSMOGONIA LUI BEROSSOS

Sub aspect imaginar, *Enuma elish* e dominată de morfologia hibridă a monştrilor zămisliţi de către Tiamat, evocarea lor apărând de trei ori pe cele 7 tăbliţe clasice,

ceea ce ne duce la concluzia că ascultătorii cosmogoniei erau fascinaţi de aspectul lor fabulos şi bizar. Psihologic şi sintactic, dacă ţinem cont de faptul că *Enuma elish* se recita ritualic cu prilejul sărbătorilor echinoxiale de Anul Nou (*akitu*), prilej cu care regele se identifica simbolic cu Marduk, fiind prezentat ca un ucigător de monştri, fragmentele recurente înspăimântătoare întreţineau psihoza politică potrivit căreia echilibrul fragil al lumii se datorează doar puterii regelui de a ţine în frâu forţele demonice ameninţătoare, orice insubordonare faţă de acesta ducând la surparea echilibrului şi, implicit, la revanşa nedorită a fiilor lui Tiamat.

Reforma religioasă a lui Hammurabi propunea o Lege cauţionată cosmogonic, dar şi un schimb de regim imaginar, nuanţa civilizatorie, uraniană a lui Ea-Marduk înlocuind o mitologie stihială feminină, bazată pe cultul Marii Zeiţe primordiale. Se prea poate ca fenomenul să fi reprezentat şi o exorcizare de spaimă, realizată colectiv, zeiţele de substrat ale regiunii – Innana-Ishtar la sumerieni, Tiamat la babilonieni – fiind terifiante, ostile. Ceva similar pare să se fi petrecut şi în Grecia arhaică, unde zeiţa pământului Geea – mama titanilor şi a Hecatonheirilor, monştri cu o sută de braţe vânjoase, implicaţi în titanomahia şi gigantomahia din care iese triumfător Zeus, preluând supremaţia asupra lumii – este şi ea necontrolată, înspăimântătoare. În Orientul Apropiat, procesul de exorcizare a feminităţii terifiante este vizibil peste tot: la semiţi, de pildă, Lilith a fost, prin tradiţie, prima soţie, stearpă, a lui Adam, Eva – destul de malefică şi ea, deoarece complotează cu şarpele – fiind doar a doua.

Cosmogonia babiloniană a *lui Berossos* (*Gândirea asiro-babiloniană în texte*, ed. cit., pp. 52 – 53, respectiv V. Kernbach, *Miturile esenţiale*, ed. cit. pp. 40 – 41) a fost compusă abia în sec. al II-lea î.e.n., ajungând la noi prin intermediul lui Eusebiu de Cesareea. Flavius Josephus, în *Antichităţi iudaice*, s-a folosit şi el de *Babyloniaca* – *azi* pierdută – acestui preot al lui Marduk din vremea lui Antioh I, Berossos insistând cu precădere pe zămislirile

hibride, monstruoase din primele zile ale Creaţiei, când se nasc oameni cu două sau patru aripi, umanoizi bisexuaţi sau cu două capete, unul de bărbat şi unul de femeie, oameni cu coarne de capră sau hipocentauri, adică fiinţe hibride care „aveau picioare de cal, în spate fiind cum sunt caii, iar în faţă având chip de om”, asemănătoare centaurilor din mitologia greacă.

Precizarea care urmează este însă cea mai relevantă: „Peste toate aceste vieţuitoare ar fi domnit o femeie cu numele de Homoroka, în limba caldaică Tamte, care nume tradus în greceşte înseamnă *thalassa*, de aceeaşi valoare numerică ca şi *selene*” (*Gândirea asiro-babiloniană în texte*, p. 53), ceea ce stipulează o omologie între apa selenară a începuturilor şi Tiamat, substratul mitologic selenar fiind înlocuit de mitologia solară a lui Marduk. Acesta apare la Berossos ca *Bel*, distins în acţiunea de sacrificare a lunii, pentru ca din cele două jumătăţi ale trupului ei să fie făcut cerul şi pământul (imaginea soarelui care se desprinde din învelişul selenar e superbă!), dar şi ca zeu care acceptă autosacrificiul, pentru ca din sângele lui să fie făuriţi oamenii. Remarcăm astfel translaţia de mentalitate petrecută între *Enuma elish* şi Berossos, echivalentă cu o eufemizare culturală: oamenii nu mai sunt făuriţi din trupul maleficului Kingu, ci direct din Marduk, ceea ce sugerează fără echivoc consubstanţialitatea dintre rege şi supuşi, pe care *Enuma elish* nu o afirmă.

COSMOGONIA VEDICĂ

Înţelese ca „ştiinţă a cunoaşterii supreme”, cele patru colecţii de *Vede* indiene reprezintă, prin însăşi etimologia cuvântului (*vid* = a vedea), „«viziuni» interioare, sau, potrivit formulei lui Louis Renou, «arhive de experienţe de unire cu divinul»” (cf. Henri de la Bastide: *Patru călătorii în inima civilizaţiilor*, ed. rom. 1994, p. 95), a căror arborescentă metafizică întortocheată, adesea contradictorie, corespunde cu definiţia hinduismului ca „junglă”: spaţiu vital multiplu, necreat de vreo persoană anume, ci existând dintotdeauna, ca temei al vieţii, în care cineva nu poate intra (iniţia) de

unul singur, ci doar „dus de mână”, ghidat de către un maestru spiritual (*guru*). *Vedele* se împart în patru grupe de texte: *Rig-Veda* („Veda strofelor”), *Yajur-Veda* („Veda formulelor sacrificiale”), *Sama-Veda* („Veda melodiilor sacrificiale” şi *Atharva-Veda* („Veda descântecelor magice”). Aceste patru „arhive” aparţin palierului *shruti* (ascultare) al ştiinţei sacre, ceea ce înseamnă că ele nu derivă de la vreo persoană anume (zeu sau înţelept originar), ci există dintotdeauna, ca ipostazieri de sine ale Absolutului (Brahman), care se rostuieşte şi se autodistruge periodic pentru a se regenera cu fiecare mare ciclu temporal cosmic (v. mai jos).

„Ascultarea” (*shruti*) indică faptul că însuşirea Vedelor presupune stabilirea unei rezonanţe cosmice între text şi cel ce îl ascultă, prin „creşterea” spre infinit a fiinţei înţeleptului. Spre deosebire de mentalitatea europeană, unde cunoaşterea este îndeobşte asociată cu forme spirituale de retractilitate (singurătate, chilie, adâncirea solitară în sine etc), în comportamentul vedic cunoaşterea este legată de expansiune şi incandescenţă cosmică: cunoscând Vedele, ascultându-le, înţeleptul *rishi* îşi deschide generos fiinţa către imensitatea universală a revelaţiei, rădăcina BHR a cuvântului Brahman (Absolut) însemnând şi el „creştere, sporire”. (în Budismul de mai târziu, sensul expansiunii cosmice infinite este ilustrat de mărimile considerabile ale statuilor lui Buddha din grote sau temple: el „este” Tot, ocupă întreg spaţiul şi timpul lumii, care îl cuprind şi pe care le cuprinde în el însuşi.) în logica Vedelor, cunoaşterea supremă presupune o închidere care se deschide, revelaţia interioară a înţeleptului fiind pregătită de autosacrificiul prin care el se „distruge” pe sine pentru a se uni cu Sinele universal absolut (Brahman). Aşadar, întreaga logică

vedică e dominată de imperativul spiritual al sacrificiului, motiv ce duce la exorcizarea sacrală a fricii de moarte şi la prezentarea morţii ca apoteoză necesară, ceea ce explică, în ultimă instanţă, atât cosmogonia

autosacrificială a omului cosmic *Purusha*, cât şi binecunoscuta formulă a transmigraţiei sufletelor.

„Arhiva" (*samhita*) *Rig-Veda* reprezintă o culegere de 1028 de incantaţii sau imnuri (*sukta* = „lucruri bine spuse"), structurate în mai bine de 1.000 de *strofe* (*ric*, rădăcină de la care vine şi numele). Prin tradiţie, articularea primelor Vede este situată în timp la începutul mileniului II î.e.n., arhivele apărând în forma lor finală cam în jurul anului 1.000 î.e.n.; fireşte, formulând în acest fel cronologia, recurgem la un artificiu istoric, pentru că în concepţia hindusă Vedele există dintotdeauna, ca Ştiinţă Supremă revelată înţelepţilor *rishi* la fiecare mare ciclu cosmic. Acestor revelaţii impersonale li se adaugă textele personalizate, de hermeneutică exegetică, grupate şi ele în patru colecţii: *Brahmana* („comentariile brahmanice"), *Kalpasutra* (texte care trasează prescripţiile comportamentului ritualic), *Upanişadele* (textele speculative) şi faimoasele *Aranyaka*, „textele pădurii", considerate a fi atât de esoterice, încât nu pot fi transmise decât în adâncul secret al crângurilor.

În practică, distincţiile nu sunt însă atât de clare, fiindcă toate aceste texte presupun repetiţii, adnotări, fracturi de sens şi chiar contradicţii logice, prin nimic incompatibile cu exigenţa primă a revelaţiei şi „vederii" cosmice, fiindcă în acest fel se articulează, fremătător şi viu, o „junglă" de înţelesuri şi sensuri arborescente, în care învăţăcelul nu poate intra de unul singur, ci doar ghidat de către un iniţiator sau maestru spiritual (*guru*). Imagistic, *pădurea* ocupă aici un loc principal, ca expresie a preaplinului stihial vital: e locul unde este exilat Rama din *Rāmāyana*, spaţiul unde sălăşluiesc demonii (ca expresii ale iluziei cosmice, *Maya*), dar pădurea e şi simbolul care surmontează, în India arhaică, orice valorizare spirituală a aşezării umane, fiindcă doar în pădure se realizează consubstanţialitatea dintre toate regnurile şi ordinele ipostaziate ale universului. La nivelul spiritual al textelor de referinţă, *Aranyaka*, „textele pădurii" indică această omniprezenţă; tâlcuri esoterice

fiind destinate să fie comunicate doar prin tăcerea foşnitoare a legăturii dintre maestru şi învăţăcel, *Aranyaka* se întind, asemenea unor liane, asupra tuturor colecţiilor Ştiinţei Sacre: există *Aranyaka* atât pentru Rig-Veda cât şi pentru celelalte „arhive”, accepţiunea lor spirituală fiind dublă: ele „tălmăcesc” speculativ textele de bază (fiind, aşadar, o „disciplină” umană care se învaţă), dar reprezintă şi reflexul cosmic al acestora, motiv pentru care le pătrunde cu adevărat sensul doar acela dispus să se piardă în reverberaţia lor absolută.

Ceva similar – dar la un alt nivel decât acela revelat al Vedelor – se întâmplă cu textele care aparţin palierului *smriti*, adică „tradiţiei încredinţate a memoriei”. *Rāmāyana* şi *Mabaharata iac* parte din această categorie: ele nu sunt texte revelate (*shruti*), fiindcă originea lor se leagă de o persoană anume, de ideea creaţiei umane, motiv pentru care textele grupate în *smriti* sunt accesibile tuturor celor patru caste, în vreme ce textele revelate (*shruti*) pot fi cunoscute doar de către membrii castelor superioare: *brahmani*, *kshatriya* (luptători, războinici) şi *vaishya* (negustori).

În centrul epopeii se află *Dharma*, ordinea universală (este cazul tuturor textelor din corpusul „tradiţiei”, *smriti*), pe când Vedele se raportează la Absolut (Brahman), incluzând *dharma* în logica iniţiatică a „renunţării”. Generalizând – fenomen care, în mod logic, nu putea fi întreprins într-un moment în care civilizaţia hindusă dispunea doar de textele revelate, *shruti* – putem ajunge la concluzia că întreaga logică sapienţială a hinduismului se bazează pe o ecuaţie regresivă: accesibile şi castei inferioare *shudra*, al „lucrătorilor manuali”, textele „tradiţiei”, *smriti*, instituie dramatizarea cosmică a *dharmei* ca o etapă înspre revelaţia senină pe care o propun Vedele, în centrul cărora se află Absolutul, Brahman. Textul fundamental al gândirii hinduse, *Bhagavad Gītā* („Cântecul celui preafericit”) face parte din *Mahābhārata*, epopee inclusă, la rândul ei, în textele „tradiţiei”, *smriti*, însă asimilarea profundă a textului –

care, în unele şcoli indiene, se predă timp de mai mulţi ani, lungimea nefiind totuşi excesivă – are în vedere unirea cu Brahman, *dharma* fiind o stare implicită acestei deschideri serene înspre infinitul transpersonal al cosmosului.

Foarte subtilă e relaţia dintre Brahman şi Dharma, dintr-un motiv destul de străin gândirii noastre obişnuite, europene. Subjugaţi de frumuseţea epopeii, noi o receptăm *ca literatură*, ca fenomen ficţional, articulat prin jocul aglutinant al Tradiţiei, însă e de ştiut faptul că indienii au o altă reprezentare, de data aceasta metafizică. Atât *Rāmāyana*, cât şi *Mahābhārata* (aceasta din urmă într-o mai mare măsură chiar…) sunt scenarii agonale, dramatice, prezentând *cazuri de* tulburare a ordinii universale (*Dharma*) şi de restabilire a acesteia prin tribulaţiile corective, iniţiatice ale unui om sau unui zeu. Pentru indieni, însă, cele două epopei sunt *drame cosmice*, nu literatură, fiindcă ele prezintă sacrificii de sine ale Absolutului: mari scenarii metafizice prin care Absolutul se pune pe el însuşi în criză, pentru a-şi câştiga eliberarea. Distincţia e esenţială, fiindcă ea implică toate textele de care am vorbit, fie că aparţin palierului *shruti*, fie că ţin de *smriti*: ascultându-le sau citindu-le, hindusul se integrează unei coregrafii metafizice, devine parte componentă a dramei cosmice pe care textele o redau. Actul ca atare transcende dimensiunea strict literară a participării personale (aşa am recepta-o noi în Europa), devenind gest cu implicaţii cosmice directe. Ceva similar nu vom găsi decât în Torah iudaică – accentele fiind chiar mai acute în iudaismul speculativ, mistic –, unde o „greşeală” înfăptuită în timpul lecturii poate provoca permutaţii numerice fatale în tot universul. Lectura însăşi e precedată de ritualuri particulare de purificare şi de urmărirea textului cu o mână sau un deget din metal preţios, fiindcă eventuala murdărire involuntară a sulului, sau ştergerea accidentală a vreunui caracter sunt receptate ca intruziuni perturbatoare în arhitectura numerologică a templului cosmic, al căror efect nu poate fi controlat.

În limba sanskrită – *precizează* Lakshmi Kapani în

excelenta micromonografie tematică dedicată *Hinduismului* din volumul *Religiile lumii*, scris împreună cu Michel Hulin (v. Jean Delumeau [coord.]: *Religiile lumii*, ed. rom. 1996, pp. 335 – 414; citatul pe care îl vom reproduce se află la p. 357, în secţiunea *Trăsături specifice ale religiei hinduiste*, scris de către Lakshmi Kapani) – „nu există un echivalent precis al termenului «religie», substitutul lexical cel mai frecvent pentru ceea ce noi, europenii, înţelegem prin „credinţă sistemică" fiind *dharma* (ordine, temei al celor existente), „care, fără să contrazică ideea de religie, înseamnă mai exact temeiul cosmic şi social, norma regulatoare a vieţii. Este vorba de o lege imanentă naturii lucrurilor, care stă la temelia societăţii şi ne conduce pe fiecare" (L. Kapani, op. cit., pp. 357 – 358).

Dharma (etimologic, de la rădăcina *dhri*, „a sprijini, a susţine" *) există dintotdeauna, fără să fi cunoscut vreodată vreun început, fiind „ansamblul de legături inteligibile, de «legi» care «susţin» universul, împiedicându-l să se prăbuşească în haos" (M. Hulin, *Dharma şi instituţia renunţării*, în voi. *Religiile lumii*, ed. cit., p. 345). Ea reglează, ca ordine cosmică, atât viaţa oamenilor, cât şi ceea ce se întâmplă în celelalte regnuri, animal sau vegetal, pe o logică de consubstanţialitate sacră, motiv pentru care hinduismul nu cunoaşte diferenţa metafizică dintre om şi animal sau plantă, atât de importantă în iudaism (*Geneza*), unde omul este creat în mod direct ca „stăpân" al plantelor şi animalelor. În

Din raţiuni strict tehnice, recurgem în întreaga carte la transliterarea fonetică a termenilor. *DHR* se ortografiază cu un punct aflat sub consoana *R*, citindu-se RI. Ne vom mai întâlni cu asemenea cuvinte: *smrti* (tradiţie), scris tot cu un punctuleţ sub *r*, va fi transliterat *smriti*, înţeleptul, *rsi*, va apărea în textul nostru ca *rishi* etc.

hinduism, consecinţa acestei indiferenţieri ontologice e reprezentată de lipsa distincţiei esenţiale dintre sacru şi profan: dimpotrivă, ambele sunt expresii ale aceleiaşi ordini cosmice a *dharmei*, motiv pentru care, de pildă,

hindusul nu construieşte „mănăstiri”, ideea de a ridica un zid de despărţire între vitregiile vieţii cotidiene şi sacralitatea adâncirii în sine fiindu-i, metafizic înţelegând lucrurile, străină.

Dharma, ca ordine sau lege cosmică, este legată şi de un alt aspect de ordin sacral, pentru care europenii nu au corespondent şi pe care mintea europeanului o înţelege mai greu, din lipsă de categorii: definirea omului ca element de relaţie, ca entitate socială, unde „fiinţa” este concepută nu ca singurătate ireductibilă, „autentică” (aşa cum face europeanul), ci ca un fenomen de apartenenţă la o comunitate socială sau la o altă persoană. Se întrevede în această definiţie vestigiul raţionalizat al străvechii participări ritualice, expresia sapienţială a acestei dependenţe fiind aceea dintre discipol şi *guru*: oricât de bine pregătit ar fi el, discipolul nu poate pătrunde în „jungla” sacră a cunoaşterii şi renunţării decât prin intermediul unui maestru spiritual. „Înainte de toate – scrie M. Hulin (op. cit., p. 346) – *dharma* nu recunoaşte omul aşa cum este el, ci numai ca bărbat sau femeie, hindus sau «barbar» (*mleccha*), brahman, *kshatriya*, *vaishya sau shudra*, copil, matur sau vârstnic ş.a.m.d. Omenirea nu este astfel prezentă decât în interdependenţa acestor poziţii sociale. Individul se conturează prin intermediul alăturării diverselor sale apartenenţe”.

Expresia imediată a acestei apartenenţe este sistemul cuaternar de *caste* (*vama* = *culoare*, cuvânt care trimite spre stratificarea arhaică, multietnică a lumii indo-europene [cf. M. Eliade, *ICIR*, ed. cit., I, p. 206]), sistem în care primele trei, brahmani, *kshatriya* (războinici), *vaishya* (negustori) sunt considerate superioare, pe motiv că „s-au născut de două ori” – expresie în care nu putem să nu recunoaştem reminiscenţa unui rit arhaic de iniţiere –, în vreme ce *shudra*, casta lucrătorilor cu mâna e considerată inferioară. *Rāmāyana* şi *Mahābhārata* sunt, sub acest aspect, rituri cosmice sacrificiale, prin intermediul cărora acţiunea. cosmică a *dharmei* e pusă în mişcare. La fel se întâmplă şi cu omul, definit de către textele sacre ca *fiinţă*

care aduce sacrificii: ofrande în primul rând, de ordin preponderent vegetal, pentru zei, dar şi ca *fiinţă care se aduce pe ea însăşi sacrificiu*, prin celebra practică sacrală a *renunţării* (*sannyasa*), de care se leagă la fel de bine cunoscuta structură tetradică a stadiilor vierii (*ashrama*), omul trecând, succesiv, prin stadiul de *învăţăcel* (*brahmacarin*), *cap de familie* (*grihastha*), *sihastru* despărţit de familie şi de urmaşi (*vanaprasiha*) şi *eliberat prin renunţare* (*sannyasin*). [v. M. Hulin, op. cit., pp. 352 – 353]

Sub aspect cosmogonic, lumea e concepută în hinduism ca o „ţâşnire" (*scrishti*) continuă şi ciclică a energiilor vieţii, guvernată de „emisiile" şi „resorbţiile" succesive ale Stăpânului Suprem al vieţii: prin această mişcare cosmică antitetică, întinsă pe fabuloase cicluri cosmologice, lumea se reînnoieşte continuu, „murind spre a renaşte", cum spunea Mihai Eminescu în *Luceafărul*. Din această logică a construcţiei şi destrucţiei cosmice fără început şi sfârşit se nasc marile dualisme indiene, care aşază lumea în structuri disimetrice complementare, în absenţa cărora destinul universului şi al omului ar fi imposibil de înţeles. Prima asemenea structură reproduce succesiunea fazelor constructive, de „modelaj" armonic ale universului (*kalpa*) şi a celor distructive (*pralaya*), „sistole şi diastole ale absolutului (M. Hulin, *ibid.*, p. 353), care se vor particulariza ulterior în triada Brahma-Vishnu-shiva, în care prima şi a treia divinitate reprezintă disimetria construcţie-destrucţie, Vishnu fiind „crugul", punctul de echilibru care le reuneşte pe amândouă.

Dramatic, la nivelul oamenilor, dualismul *kalpa-pralaya* translează în raportul dintre *dharma* şi *maya*, „*iluzia* cosmică" pe care omul o întâlneşte peste tot în viaţă, şi de magia căreia se desprinde în momentul suprem al renunţării sacrificiale (*sannyasa*). Spre deosebire de gândirea europeană, unde ecuaţia tipică spune că omul contribuie la binele său şi al lumii *luptând* înverşunat împotriva forţelor răului şi a ispitelor pe care acesta i le pune în cale, gândirea hindusă formulează ecuaţia cosmică

a omului într-un mod mai nuanţat. Potrivit acestei concepţii – derivate din fiinţa dual㠹 a lui Vishnu, „crugul” universului –, *maya*, ca forţă retardantă în drumul omului spre renunţare, se compune atât din energii eminamente distructive, care te pot duce la pietre, întârziindu-ţi sau zădărnicindu-ţi împlinirea spirituală, cât şi din energii favorabile, care te pot ajuta, cu condiţia să le identifici corect şi să te foloseşti de ele. Expresia dramatică definitorie pentru această concepţie despre lume o găsim în *Rāmāyana*: armata maimuţelor lui Hanuman, de care se foloseşte prinţul Rama, reprezintă componenta benefică a iluziei cosmice, în vreme ce demonii înmagazinează jumătatea ei malefică.

În acest fel, drumul spre înţelepciune nu apare ca fiind radical opus *mayei* – cum îndeobşte se mai crede –, ci presupune, dimpotrivă, o cumpătată selecţie a „iluziilor” pozitive care te pot ajuta. Greşeşte profund doar cel care se opune rigid şi inflexibil *mayei*; tot aşa cum universul se înnoieşte mereu prin *pralaya*, având nevoie de autodistrucţie pentru a renaşte, omul trebuie să găsească şi el „relele pozitive” ale *mayei* care îl pot ajuta. El nu poate ieşi din *maya* (forţă universală, *din interiorul dharmei*, nu din afara sa), fiindcă, ieşind, el s-ar situa în afara marelui joc cosmic, ceea ce pentru indieni este de neconceput. În sens complementar, omogenitatea tensionată dintre construcţie şi destrucţie explică, la rândul său, omogenitatea dintre sacru şi profan, ca şi absenţa riturilor de resacralizare regresivă: hindusul nu se întoarce în timp, spre un *Mo tempore* plenitudinar şi paradiziac, cu intenţia resacralizării, fiindcă în acest sens el s-ar substitui, prezumţios, cosmosului, a cărui imensă roată trece ea însăşi, în cicluri de timp uriaşe, prin ambele faze.

În consecinţă, mentalitatea hindusă a simţit nevoia să introducă în ecuaţia reproducerii ciclice a universului formula corectivă a unei degenerescente temporale, potrivit căreia „vârstele lumii” (*yuga*), care compun *kalpa*, ordinea crescătoare, armonică a universului, se rostuiesc

într-o succesiune degenerescentă de patru faze recurente, *krita* –, *treta* –, *dvaparaşi kali-yuga*, ultima dintre ele – în care ne aflăm şi azi, din cauza răutăţii oamenilor – fiind „era întunecată” care anunţă întoarcerea roţii. [V. *Religiile lumii*, ed. cit., pp. 352 – 353.] Citind această reprezentare, gândul ne duce inevitabil înspre cele patru vârste metalice originare ale lui Hesiod, din poemul *Munci şi Zile*, *aur*, *argint*, *aramă* şi *fier*, cărora beoţianul le-a adăugat o a cincea vârstă, interpolată, cea a „eroilor”. [V. Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gândire în Grecia Antică*. *Studii de psihologie istorică*, ed. rom. 1995, cap. *Structurile mitului*, pp. 29-134.] Paralelismul este cu atât mai frapant, cu cât vârsta a treia din schema degenerescentă hindusă îşi datorează marca negativă obsesiei oamenilor de a nu mai privi spre scopul vieţii lor (renunţarea) şi de a face stricăciuni în jur. „Uitarea” menirii sacrale îşi are un corespondent în baia bezmetică de sânge în care se complac oamenii seminţiei de aramă – tot a treia! – din schema lui Hesiod, singura vârstă „fără cer” dintre cele 5 menţionate în *Munci şi Zile*, zeii nefiind amintiţi de loc la nivelul acestui palier temporal.

Corespondenţa merge chiar mai departe, incluzând în schema analogiilor tulburătoare celebra poveste a „întrupărilor” *ţavatara*) zeului Vishnu, obligat să apară în lume pentru a regla echilibrul fragil dintre *dnarma* şi forţele monstruoase ale răului care o ameninţă (v. *Religiile lumii*, ed. cit., pp. 344 – 345). Logica „întrupărilor” se construieşte pe motivul cosmogonic al luptei dintre zei şi demoni (*deva* vs. *asupra*), căruia i se asociază unul de progresivă antropomorfizare a divinului. Primele *avatara* ale lui Vishnu sunt încă teriomorfe (Peşte, Broască ţestoasă, Mistreţ), apoi apar hibridul Om-Leu, în luptă cu demonul Hiranyakashipu, şi piticul Vamana, silit să îl înfrunte pe Bali, pentru ca următorul avatar, Parashurama, să fie nevoit să lupte împotriva războinicilor abuzivi (*kshatriya*), „deoarece aceştia, uitând *dharma* (legea), cereau să exploateze lumea numai în folosul lor” (ibid., p. 344). După Parashurama, victorios asupra *oamenilor fără*

transcendenţă – analogia poziţională, pe ansamblul general al schemei, cu *Mitul* hesiodic al *vârstelor* e frapantă! – apar pe rând, ca *avatara*, prinţul Rama (din *Rāmāyana*), zeul Krishna (din *Bhagavad Gītā*, episodul central din *Mahābhārata*), apoi, într-o logică conexă, Buddha şi Kalkin (doar pentru Budism); pe noi ne interesează însă deprecierea sacrală a lumii de către oamenii de la etajul al treilea al schemei, ambele ecuaţii prezentând generaţii de criză excesiv de „terestre", marcate de amnezii abuzive în ceea ce îi priveşte pe zei.

Opoziţia dintre zei (*deva*) şi monştri (*asupra*) se explică, imaginar, şi prin proiecţia în mit a unei realităţi istorice: sedimentarea socială, politică şi culturală a popoarelor indo-europene, pornite din Răsărit, pentru a migra apoi spre bazinul caspic şi actuala Europă. [Pentru mai multe detalii, v. M. Eliade, *ICIR*, ed. cit., vol. I, cap. VUI, *Religia indo-europenilor*. *Zeii vedici*; Marija Gimbutas, *Civilizaţie şi cultură*. *Vestigii preistorice în sud-estul european*, ed. rom. 1989; Emilio Benveniste, *Vocabularul instituţiilor indo-europene*.] M. Eliade precizează că, pe traseul lor de cucerire de noi teritorii, arienii şi-au mitologizat expansiunea, creditând în final efigia unui suveran cuceritor al focului în lupta înverşunată împotriva elementelor originare acvatice, opoziţia apă-foc, în care primul element este prezentat ca inform, nediferenţiat şi malefic, în vreme ce al doilea se leagă de accesoriile indispensabile civilizaţiei şi întemeierii armonice a lumii, fiind foarte răspândită în mitologie.

O detaliere a acestei simbolistici contrastive o găsim în antiteza – reprezentată câteodată ca „nuntă sacră", hierogamie – dintre pământ şi cer, unde pământul aparţine izomorfismului germinativ al indiferenţierii, pe când cerul aduce în ecuaţie elementul ignic indispensabil închegării armonice a lumii. Astfel, scrie M. Eliade (op. cit., p. 207), „adversarii arienilor au fost mitologizaţi, metamorfozaţi în «demoni» şi «vrăjitori»; tot astfel, luptele pentru cucerirea teritoriului au fost transfigurate, mai precis asimilate luptelor lui Indra [zeu vedic celest, stăpân al trăsnetului –

n.n. Şt. B.] împotriva lui Vritra [dragon serpentiform acvatic în aceeaşi mitologie – idem] şi a altor Fiinţe «demonice» [...] Ocuparea unui nou teritoriu devenea legitimă prin ridicarea unui altar (*garhapatya*), dedicat lui Agni [zeul focului – idem. El este, în paranteză fie spus, zeul care îi dezvăluie prinţului Rama din *Rāmāyan a* calitatea sa de avatar al lui Vishnu – al şaselea –, pe care Rama trebuie să o „cucerească" luptând împotriva demonilor conduşi de către înspăimântătorul Ravana]. „Se zice despre cineva că s-a instalat (*avasyati*) – îşi continuă M. Eliade citatul, făcând trimitere la Ananda K. Coomaraswamy – când şi-a construit un *garhapatya*, şi toţi aceia care construiesc altarul focului sunt stabiliţi. Dar ridicarea unui altar dedicat lui Agni nu este altceva decât imitarea rituală a Creaţiei. Altfel spus, teritoriul ocupat este, în prealabil, transformat din «haos» în «cosmos», el primeşte, prin puterea ritului, o «formă», devine *real*".

Citatul este important şi fiindcă relevă rolul uriaş pe care îl joacă în cosmogoniile popoarelor arhaice incandescenţa (căldura) ca mijloc de trecere de la informai la formă. În substratul mitologiei vedice, separarea primelor forme de substanţa originară plasmatică, indiferenţiată, se produce în urma *încălzirii* materiei primordiale. În multe mitologii, sacralitatea ca atare este legată de foc, de energia ignică pe care o emană cerul. În problematica strictă asupra căreia ne-am aplecat acum, înţelepţii indieni fac distincţia dintre sacrificiul adus zeilor şi autosacrificiul a cărui finalitate e unirea cu energia cosmică Brahman. „Încălzindu-se" prin tehnici sapienţiale specifice, înţeleptul îşi lărgeşte propria fiinţă până în punctul în care aceasta se uneşte cu marele foc universal transpersonal în care sălăşluieşte Brahman. „Unii yogini – spune *Bhagavad Gītā* – aduc sacrificiu zeilor; alţii sacrifică în focul lui Brahman, sacrificiul prin sacrificiu". Şi tot acolo:

„Brahman este aducerea ofrandei, Brahman este ofranda jertfită de Brahman în focul lui Brahman; cel care meditează la sacrificiul lui Brahman, trebuie să intre în

Brahman”. (*Bhagavad Gītā*, *IV*, 25, 24, în: *Filosofici indiană în texte*. *Bhagavad Gītā*, *Samkhya-Karika*, *Tarka Samgraha*, ed. rom. 1971, p. *57*.) Pe de o parte, autosacrificul spiritual brahmanic corespunde – cum am mai detaliat – cu autosacrificiul regenerativ al lumii, prin repetarea periodică a ciclurilor temporale de construcţie şi destrucţie; pe de altă parte, de distincţia dintre sacrificiul divin (către persoana concretă a unui zeu) şi autosacrificiul brahmanic – prin care înţeleptul trece dincolo de propria sa formă sau persoană, pentru a regăsi infinitul energetic *pe care fiinţa sa o conţine* – trebuie să ne aducem aminte când discutăm credinţa ca atare din creştinism, cu precădere la nivelul superior al extazului divin, ardoare prin care credinciosul simte, în prea-plinul religios al propriei sale fiinţe, prezenţa infinită a lui Dumnezeu. Revenind la hinduism, sacrificiul brahmanic preamărit în *Bhagavad Gītā* explică, retroactiv, motivul pentru care cosmogonia arhaică, vedică se rostuieşte în jurul unui *autosacrificiu*, al omului primordial *Purusha*.

Purusha

Aşa cum precizează M. Eliade (*ICIR*, subcap. 65, *Varuna*, *divinitate primordială*: *Devii şi Asurii*, ed. cit., p. 208 sq.), putem reconstitui şi o religie proto-vedică, axată pe figura lui Dyaus, „zeul indo-european al cerului”, el fiind înlocuit ulterior ca *samraj* (Rege Universal) de către Varuna, magician celest cu extensii acvatice, întrucât numele său înseamnă „peşte” (cf. V. Kernbach, *Dicţionar*... ed. cit., p. 615). În interpretarea lui Kernbach, însuşirile celeste ale lui Varuna sunt primordiale, atributele acvatice venind mai târziu; lucrurile nu sunt, totuşi clare, fiind puţin probabil că s-ar putea stabili cu exactitate filiaţia, întrucât Varuna reprezintă un caz de reconvertire mitică, apropiat – păstrând proporţiile – titanului Prometeu din mitologia greacă.

Varuna – precizează M. Eliade (*ibid.*, p. 209) – „este desemnat [în Vede] mai ales cu titlul de *asupra*, titlu pe care îl posedă şi alţi zei, de pildă Agni” [zeul focului]. Însă drama mitică din Vede îi opune pe zei (*deva*) *asurilor*,

conflictul de generaţie sugerând şi o demonizare implicită a *asurilor*, atribut pe care Varuna îl păstrează, atât prin forţa sa stihială îngrozitoare, cât şi datorită faptului că el este zeul combinării formelor lumii, fiind astfel părintele iluziei cosmice *Maya*. „… victoria zeilor – precizează M. Eliade – a fost hotărâtă când Agni, la îndemnul lui Indra, i-a abandonat pe Asuri, care nu posedau sacrificiul; la puţin timp după aceasta, Devii le-au răpit Asurilor cuvântul sacrificial. […] Indra l-a invitat atunci pe Varuna să treacă în regatul său".

Acest conflict, care exprimă o restratificare a panteonului divin, zeii primordiali fiind înlocuiţi cu o generaţie mai tânără, se obscurizează întrucâtva atunci când căutăm să-l înţelegem prin prisma textelor vedice – cum spuneam, contradictorii şi arborescente, ca o „junglă" –, fiindcă *asupra* desemnează, în Vede, un atribut divin extins şi asupra generaţiei mai tinere de zei. „Altfel spus – precizează M. Eliade (op. cit., p. 209) – termenul *asupra* se referă la puterile sacre specifice unei situaţii primordiale, în speţă aceleia care exista înainte de alcătuirea prezentă a lumii". Autosacrificiul cosmic regenerator care domină formula resurecţiei periodice a ciclurilor temporale universale explică raţiunea pentru care calitatea divină de *asupra* nu dispare atunci când noii zei, Devii, ajung la putere: „«Zeii cei tineri», Deva, n-au pierdut ocazia să-şi însuşească aceste puteri sacre; acesta e motivul pentru care ei beneficiază de epitetul *asupra*". (M. Eliade, *ibid.*, p. 209)

Cosmogonia hindusă este guvernată de ideea de (auto) sacrificiu; nu există, de altfel, cuvânt mai important în toată logica sapienţială hindusă. Zeii (*Deva*) câştigă supremaţia asupra

Asurilor (şi implicit a lumii) în momentul când ajung în posesia formulelor sacrificiale; implicit, omul e definit ca fiinţa capabilă de sacrificiu. Nu întâmplător, această puternică ecuaţie a autosacrificiului regenerator este asociată unui imaginar ofidian: şarpele, înzestrat cu puteri primordiale, este animalul care-şi lasă în urmă pielea,

renăscând din sine însuşi, fără intervenţie exterioară. Un străvechi mit cosmogonic povesteşte că la începutul lumii indiferenţierea primordială a fost reprezentată de somnul profund al zeului Vishnu-Nārāyana pe spatele cobrei Ananta. Trezirea lui Vishnu a „încălzit" elementele amestecate ale începuturilor, separând cerul de pământ, raţiunea de somn şi cuvântul prim *bhan* de tăcere, moment în care din buricul zeului a răsărit o floare deschisă de lotus, în interiorul căreia trona demiurgul Brahma.

După toate indiciile, povestea aparţine unei tradiţii mai noi; de fapt, fiecare epocă mitică din tradiţia hindusă şi-a investit zeii (Indra, Agni etc.) cu un rol de actant cosmogonic, frisonul apocrif al acestor geneze multiple nederanjând pe nimeni. Logica imaginarului ofidian reapare însă cu obstinaţie: Rig-Veda I, 79, 1 – menţionează M. Eliade (op. cit. p. 213) – îl numeşte pe zeul focului „şarpe furios", asociind jivina chtoniană elementului ignic, ceea ce îndeobşte nu se întâmplă în celelalte mitologii, unde şarpele apare ca fiind terifiant sau acvatic, numai că în tradiţia hindusă referinţa se face la dragon, la şarpele transfigurat prin foc. Balaurul nostru din basme prelungeşte cum nu se poate mai bine această imagine de transfigurare ignică a chtonianului, numai că şi aici lucrurile îşi au propriul lor tâlc etimologic, numele balaurului derivând din numele zeului chtonian celtic *Balor*, bunic şi epifanie subpământeană a zeului focului şi luminii *Lug*.

La povestea omului primordial *purusha* ajungem prin intermediul unui celebru mit al autosacrificiului cosmogonic, pe care îl găsim în *Brihadaranyaka Upanishad*, fiind reprodus în româneşte în cartea lui V. Kernbach *Miturile esenţiale*: *Sacrificiul de sine al Creatorului*, ed. cit., pp. 51-56. Mitul relatează sacrificiul de sine al Demiurgului Primordial *Prajapati*, născut într-o vreme când în lume nu era nimic, decât moarte şi foamete, „căci foametea este moarte". Ivit din moarte, Prajapati afirmă primul său act, acela de a *dori*, ceea ce ne trimite spre celebrul imn cosmogonic din Rig Veda X-90-129 (în

cartea lui V. Kernbach, fragmente sunt reproduse la pp. 48 – 49), care prezintă, la începuturile lumii, o apă nesfârşită, întunecată, nediferenţiată, undele căreia legănau *Unul* germinativ respirând „fără suflare". Încălzindu-se, Unul se desprinse din mediul acvatic, zămislind prin extensie Dorinţa de viaţă (proprie tuturor lucrurilor şi fiinţelor – a se compara cu Erosul hesiodic!) şi Gândirea. În mitul cosmogonic din *Brihadaranyaka Upanishad*, Prajapati *doreşte* întruparea, care ia naştere prin forţa *raţiunii*, după care se naşte apa şi din apă ulterior pământul. În acest moment, puterile îl părăsesc pe Demiurg, el intră în autocombustie şi – în acest fel primul autosacrificiu originar dă naştere *focului*, definind un traseu iniţiatic de la pământ şi apă la incandescenţa ignică, pe care îl găsim şi în tehnicile Yoga.

Autocombustia înseamnă aici şi diseminare, fiindcă, destrămându-se, Demiurgul obosit dă naştere soarelui, cerului şi vântului, apoi, prin autosacrificii succesive, el creează anul şi cuvântul, „imnurile, formulele de sacrificare, melodiile, descântecele, sacrificiile, oamenii, vitele" (V. Kernbach, op. cit., p. 52). După aceea el se hotărăşte „să devoreze tot ce dăduse la iveală", instituind formula autocombustiei ciclice regenerative a universului: „Cu adevărat el înfulecă totul, de aceea natura morţii sale este devorarea (*adiţi*). Cine cunoaşte natura morţii, adică *adiţi*, acela ajunge devoratorul a tot ce este şi torul devine hrana lui". (*ibid.*) Făcând abstracţie de nuanţa filosofică a autosacrificiului şi privind totul dintr-un punct de vedere strict antropologic, e imposibil să nu ne gândim aici la analogii ca Tiamat sau Kronos, ambii părinţi abuzivi, pericole existenţiale pentru progenituri. Această secvenţă cosmogonică din

Brihadaranyaka Upanishad valorifică, aşadar, un tipar mitic străvechi, căruia nu îi este străină nici sumeriană Innana-Ishtar, dar nu îi este străin nici Yahwe, Dumnezeul Vechiului Testament, care cere, ca dovezi de devoţiune, sacrificii de primogenitură sau se comportă punitiv, stârnind spaima în rândul celor „aleşi".

Prajapati îşi provoacă însă alte două sacrificii. Din primul, de tip ascetic, se nasc gloria şi forţa ca „răsuflări" ale vieţii (ambele sunt apanaje ale castei luptătorilor, *kshatriya*, ideologizarea prerogativelor de castă nefiind probabil străină de sensul hermeneutic al fragmentului), al doilea sacrificiu fiind însă definitoriu pentru ritualica arhaică hindusă, fiindcă, aici, Prajapati se întrupează în cal, instituind sacrificiul calului *ashvamedha*, despre care majoritatea cercetătorilor – inclusiv M. Eliade, *ICIR*, ed. cit., I, § 73: *Sacrificiile supreme*: *„ashvamedha" şi „purushamedha"* – cred că au fost rituri anuale de fertilizare hierogamică şi panspermică, Georges Dumezil arătând (v. mai sus) că există o strânsă legătură între *ashvamedha* şi sacrificiul de fertilitate al calului *October Equus* de la romani. Fragmentul citat din *Brihadaranyaka Upanishad* confirmă ipoteza prin asocierea dintre *cal*, *an* şi *căldură* expansivă, sugestia textului fiind aceea că prin actul sacrificial ca atare se degajează căldura necesară reînnoirii ciclice a anului: „Cu adevărat, *ashvamedha* este ceea ce iradiază căldură, trupul său este anul. Focul acesta este *arka* [energie vitală]... Şi astfel, ei sunt doi: focul de sacrificiu şi sacrificiul calului. Şi tot astfel, ei sunt o singură divinitate: moartea". (V. Kernbach, *M*ă, p. 53)

Translând totul la nivelul uman al experienţei sapienţiale, modelul *ashvamedhei* sugerează că doar înţeleptul capabil de moartea sinelui său propriu prin dilatarea sufletului către Absolutul Brahman se va putea împlini cu adevărat; metaforic, acest înţeles e ilustrat de criza singurătăţii pe care o traversează Bărbatul cosmic Prajapati din *Brihadaranyaka Upanishad*, o descumpănire pe care, în termeni moderni, am putea-o numi

„Criză a eului", sintagmă ce se dovedeşte a fi corectă doar în parte, fiindcă în realitate în textul hindus ne întâlnim cu o accepţiune niţel diferită, *a eului trăit ca şi criză*, a oricărui eu, indiferent unde s-ar afla el, motivul fiind că prezumţia identitară („eu sunt") stipulează implicit o ruptură între persoană şi Absolutul cu care ea ar trebui să fie consubstanţială.

Textul sună în felul următor: „El [Bărbatul cosmic primordial, Prajapati] se uita jur-împrejur şi nu zări pe nimeni în afară de sine. Şi înainte de orice el rosti: «Eu sunt.». Astfel apăru pronumele «Eu». [...] El fu cuprins de frică. De aceea, celui singuratic îi este frică". E adevărat, Prajapati îşi risipi curând teama, descoperind că, singur fiind, nu are de cine să îi fie frică (sentimentul angoasei fiind o stare de relaţie, întreţinută din afara fiinţei), însă frica primordială va avea reverberaţii sapienţiale logice, întrucât eul – acesta e sensul descumpănirii lui Prajapati – poate fi cuprins de angoasă doar atunci când se simte înstrăinat de Absolut. Textul e fără echivoc în această privinţă, stipulând un dualism între Atman (partea nemuritoare a energiei cosmice care sălăşluieşte în om) şi *Purusha* (om); sugestia, de fapt, este că din momentele de început ale lumii, *Purusha* este epifania terestră a lui *Atman*, învelişul său de pământ: „La început [toate] acestea nu erau decât *Atman* în chip de *purusha*". (*ibid.*, p. 53). Seria autosacrificială a lui Prajapati continuă cu dizolvarea crizei provocate de singurătate în androginism: simţindu-se singur, „necunoscând bucuria", Prajapati doreşte o a doua fiinţă alături de el, şi se împarte pe sine „în două jumătăţi", devenind „aidoma bărbatului şi femeii, uniţi în îmbrăţişare". [e°Pt. tema cosmogonică a androginului, v. M. Eliade, *Mefistofel şi androginul*, ed. rom. 1995; Marie Delcourt, *Hermaphroditos. Mituri şi rituri ale bisexualităţii în Antichitatea* clasică, ed. rom. 1996; Jean Libis, *Le mythe de l'androgyne*, Berg International Editeurs, 1991.]

COSMOGONIA CHINEZĂ

Poate cea mai bine cunoscută sub aspect iconic, amuletele alb-negru fiind omniprezente pe toate tarabele lumii, cosmogonia chineză este legată de prezenţa în lume a celor două principii: *yin* (feminin) şi *yang* (masculin). Ea reia o imagine veche orientală, de provenienţă indo-europeană, asupra căreia vom reveni: cea a naşterii universului dintr-o matrice originară indiferenţiată ovoidală, compusă dintr-un principiu senin, *yang*, care a

zămislit cerul, şi un principiu tulbure, feminin, *yin*, reprezentând pământul, la mijlocul celor două principii stând fructul hermafrodit al acestei hierogamii, omul cosmic Pan Ku, care îşi schimba identitatea sexuală de mai multe ori pe zi, dând naştere, în cele din urmă, lumii, [apud V. Kernbach, *Miturile esenţiale*, ed. cit., pp. 62 – 63)

Crescând gigantic timp de 18.000 de ani, cât a durat configurarea primordială a ciclului cosmic, Pan Ku a forţat cerul să se îndepărteze de pământ, devenind un *axis mundi*. Mitul relatează apoi o cosmogonie sacrificială, care merită să fie citată în întregime, fiindcă ascunde o carenţă de structură asupra căreia merită să meditǎm:

„Pan *Ku, cel născut înaintea tuturor, s-a preschimbat cu totul în ajunul morţii sale*: *respiraţia lui a devenit vânt şi nor, glasul i s-a prefăcut în tunet, ochiul său stâng s-a făcut soare, ochiul său drept s-a făcut lună, şira spinării şi mădularele lui au devenit patru laturi ale lumii şi cei cinci munţi uriaşi, sângele lui s-a prefăcut în fluvii, tendoanele şi vinele sale au ajuns să fie drumuri pe pământ, din carnea lui s-a alcătuit ţarina de arătură de pe câmpuri, părul i s-a schimbat în stele, din perii de pe trup s-au făcut ierburile şi copacii, din dinţi şi din oase au răsărit aurul şi pietrele, din sămânţa lui bărbătească şi din măduva lui au ieşit la iveală mărgăritarele şi jadul, iar sudoarea i s-a prefăcut în ploaie şi rouă. Gâzele care trăiseră pe trupul lui, sub înrâurirea vântului, s-au făcut oameni*". (*ibid.*, p. 63)

Avem aici o cosmogonie sacrificială neprovocată, oarecum altruistă, fiindcă nu există actant cosmic care să-i pricinuiască vreun rău lui Pan Ku. Stabilind o analogie disimetrică, nu există, aici, un Marduk care s-o hăcuiască pe Tiamat, însă nuanţa din cosmogonia chineză e chiar mai subtilă, fiindcă sugerează un soi de sterilitate procreativă: Pan Ku, singuratic şi blând, nu intră în hierogamie, ceea ce nu împiedică sămânţa lui bărbătească, în amestec cu măduva, să devină mărgăritar şi jad. Într-un alt fragment, paginat în cartea lui Victor Kernbach deasupra fragmentului pe care l-am citat integral, Pan Ku se

destramă la fel de spectaculos: din lacrimile sale izvorăsc fluviile de pe pământ, din răsuflarea lui se iveşte vântul ş.a.m.d. O comparaţie între gestul sacrificial al lui Pan Ku şi opera similară a mesopotamianu Lui Marduk relevă însă o diferenţă: dacă Marduk este şi un cosmocrator astrologie, făurind cu mare grijă atât elementele spaţiului cât şi pe cele ale timpului, structurat scrupulos în 12 luni, cu faze selenare aferente, *nimic din ceea ce creează* Pan *Ku nu se referă la timp*. Am putea crede, aşadar, că opera lui e parţială, legată doar de spaţiu, dacă n-am sesiza un detaliu destul de rar în cosmogoniile arhaice, şi anume că, înainte de a se destrăma, el *îmbătrâneşte*, ceea ce-l identifică cu însuşi Timpul: Pan Ku e timpul care creează spaţiul, proximitate germinativă originară pe care o găsim şi în mazdeism.

OUL COSMOGONIC

Socotit de către Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant (*Dicţionarul de simboluri*) ca fiind un simbol mitologic universal, oul cosmogonic – separat, de multe ori, în două părţi, una feminină şi una masculină, sau una descensională, legată de pământ, şi una ascensională, asociată cerului, e un motiv recurent în miturile lumii. În *Mahābhārata* (cartea I, *Adiparva*: v. V. Kernbach, *Miturile esenţiale*, pp. 56 – 57), lumea se manifestă mai întâi ca negură de nepătruns, în care apare, „ca întâia cauză a creaţiei un ou uriaş, sămânţă veşnică a tuturor fiinţelor, care se numeşte Mahadivya” în interiorul căruia sălăşluieşte „lumina cea adevărată… eternul brahma, sublim şi inimaginabil, ubicuu, cel care este *cauza* ascunsă şi insesizabilă a realului şi irealului”. Din ou – povesteşte mai departe textul – a apărut mai întâi Absolutul Brahma, epifanie spirituală a principiului germinativ originar, apoi s-au ivit, pe rând, alţi zei, în serie până la Purusha-Praj apari, „al cărui suflet nu se poate măsura şi pe care îl cunosc toţi înţelepţii”. Tipologic, *Mahābhārata* prezintă, totuşi, o geneză târzie, fiindcă dacă urcăm în timp, ajungem la foarte cunoscuta cosmogonie embrionară din Rig Veda X (*ibid.*, pp. 48), potrivit căreia la începutul lumii

s-a zămislit un embrion de aur, plutind pe apele cosmice, din care se născu apoi Unicul zămislitor al tuturor celor ce există, marele Prajapati, cu care ne-am mai întâlnit.

Un popor obsedat de imaginea sublimă a Soarelui răsărind din ape, cum a fost cel egiptean, a ajuns aproape firesc la actul de venerare a oului cosmogonic, deşi miturile în această privinţă sunt destul de întortocheate, fiind, prin ele însele, un indiciu al sincretismelor timpurii prin care a trecut credinţa vechilor egipteni. Manfred Lurker (*Divinităţi şi simboluri vechi egiptene*, ed. rom. 1997, pp. 124-125, respectiv 135-136) menţionează „oul ascuns" din *Cartea Morţilor*, născut în mlaştini ca apanaj al „marelui flecar". Identitatea zeului nu este bine cunoscută, fiindcă poate fi vorba de Amon sau de Geb, zeul pământului, dar la fel de bine „zeul flecar" poate să fie Ptah – pentru cosmogonia din Memfis, locul unde se consacrau faraonii –, meşteşugarul lumii (echivalent grecului Hephaistos), reprezentat în chip de olar făurind oul cosmic al începuturilor, din care se va naşte Soarele, Ra (în cartea lui Manfred Lurker, imaginea se află la p. 136).

Interesează aici şi legătura dintre creaţia cosmogonică embrionară, ovoidală şi cuvânt, ceea ce confirmă străvechea imagine – cu care ne-am întâlnit peste tot în India – a cosmogoniei ca *diseminare*. De altfel, s-a şi spus în repetate rânduri că relatarea cosmogoniei lui Ptah (din Memfis), care creează lumea prin „inimă" (spirit) şi limbă (cuvânt) este cea mai spiritualizată până la crearea lumii din Verb divin în Vechiul Testament ebraic. La fel de adevărat este însă şi faptul că povestea cosmogonică a făurarului Ptah nu este singura pe care o acreditează Egiptul, ţară a unei culturi şi mitologii polimorfe, cu multe diferenţe sau interferenţe regionale. Cititorul poate găsi aceste cosmogonii în *Istoria credinţelor*... (*ICIR*) a lui Mircea Eliade, L, § 26, unde sunt enumerate, pe rând, credinţe legate de Colina primordială răsărită printre valurile oceanului primordial, de Lotusul cosmogonic din care răsare zeul Soarelui, Ra, sau despre „şarpele primitiv,

prima şi ultima imagine a zeului Atunci" (ibid., p. 91)

Într-un alt mit, sintetic de data aceasta, creaţia lumii se explică prin victoria zeului strălucitor al soarelui asupra şarpelui demonic Apophis, care nu numai că nu dispare în momentul în care este răpus, dar reapare de fiecare dată în calea soarelui dimineaţa când acesta renaşte, lupta reiterându-se zilnic, terminându-se întotdeauna cu victoria lui Ra. Ajungem în acest fel la motivul cosmogoniei fragile, care trebuie să fie reconfirmată zilnic, pentru ca lumea să rămână în perimetrul unei ordini armonice. Epifania stihială a acestei garanţii cosmice este Soarele, victorios în fiecare dimineaţă, însă miza sacrală şi politică a ecuaţiei merge chiar mai departe, implicând funcţia divină a faraonului: „gesturile faraonului sunt descrise în aceiaşi termeni ca aceia folosiţi pentru a descrie gesturile zeului Ra sau epifaniile solare". (M. Eliade, *ICIR*, ed. cit. I, p. 94; pentru Apohis, v. şi *Poezia Egiptului faraonic*. Trad. de Ion Acsan şi Ion Larian-Postolache, Ed. Univers, Buc, 1974, pp. 123-126)

Există chiar şi un detaliu anecdotic al unei asemenea omologii, surprinse jucăuş şi de către Thomas Mann în *Iosif şi fraţii săi*, unde faraonul şi soţia lui se alintă tandru cu epitete animale şi vegetale, ceea ce nu înseamnă câtuşi de puţin doar dragoste gingaşă – a explicat la un moment dat marele romancier –, ci în primul rând faptul că faraonul şi consoarta lui se prelungesc, prin legea consubstanţialităţii cosmice, *în toate regnurile*, mult dincolo de limitele strâmte ale speciei umane. Detaliul anecdotic amintit se referă la apelativele ca atare ale faraonului şi la coregrafia adaptativă a anturajului său imediat. Identificat fiind cu Soarele care se naşte în fiecare zi, Faraonul are identitate de „copil" dimineaţa, fiind abordat ca atare, apoi creşte odată cu ridicarea soarelui pe cer, ajungând la „maturitate" la miezul zilei (când formulele cu care este abordat se schimbă) şi „oboseşte", „îmbătrâneşte" odată cu lăsarea serii, pregătindu-i-se anevoioasa trecere nocturnă prin lumea de dincolo plină de primejdii.

Lucrurile se petrec în acest fel şi fiindcă faraonul întrupează *mă ʼat*, ordinea ca atare a lumii, a cărui garanţie el este, şi prin intermediul căreia el se „prelungeşte” în fiecare supus al său şi-n toate lucrurile sau fiinţele care există în Egipt, fiindcă toate acestea sunt depozitare ale ordinii instituite prin victoria asupra haosului. „Faraonul – precizează M. Eliade (*ibid.*, p. 95) – este întruparea lui *mă ʼat*, care se traduce prin «adevăr», dar a cărui semnificaţie este «ordinea cea bună», şi, prin urmare, «dreptul», «justiţia». *Ma ʼat* aparţine creaţiei originare: ea reflectă deci perfecţiunea Vârstei de Aur. Întrucât ea constituie temelia însăşi a cosmosului şi a vieţii, *mă ʼat* poate fi cunoscută de fiecare individ în parte”.

Foarte interesant este faptul că mentalitatea egipteană veche consideră lumea ca o integralitate avortată, dacă ne este îngăduit să folosim o asemenea sintagmă. În cosmogoniile clasice, cum este cea sumeriană, iudaică sau greacă – dar aceasta este situaţia majorităţii cosmogoniilor de care dispunem, şi este firesc să fie aşa (poate că numai cosmogonia germanică face excepţie) –, odată creat, universul apare ca o consubstanţialitate organică, totală, integratoare, ceea ce înseamnă că ea cuprinde binele şi răul deopotrivă, deşi – desigur – rolul binelui este acela de a lupta împotriva răului pentru a-i contracara efectele. Însă răul este *în lume*; face parte din ea, deşi i se opune. Într-un text egiptean din secolul al XII-lea î.e.n., cunoscut drept *Papirusul din Torino* (v. V. Kernbach, *Miturile esenţiale*, ed. cit., pp. 163-166: *Numele secret al zeului Re*; *Poezia Egiptului faraonic*, ed. cit., pp. 104-110. Trad. de Ion Acsan şi Ion Larian-Postolache, Ed. Univers, Buc, 1974), lucrurile stau puţin diferit, deşi recunoaştem în acest mit figura unui *deus otiosus*, a zeului neatent, impotent sau ostil care nu îşi mai poate controla creaţia.

Mitul relatează modul în care zeiţa Isis şi-a câştigat prerogativele de mare zeiţă, aflând printr-un şiretlic numele atotputernicului zeu Ra. La bătrâneţe fiind, zeul obişnuia să se odihnească sub tronul său „de sub cele două

orizonturi. Dumnezeiască bătrâneţe făcea să-i tremure buzele, şi o dată i se scurse saliva”. Isis luă saliva, împreună cu pământul pe care căzuse, făuri din el un şarpe şi-l puse în calea lui Ra pentru a-l muşca: „veninul îi străbătu trupul [marelui zeu] aşa cum Nilul străbate ţara sa”, pricinuindu-i dureri de nesuportat. Lamentaţia zeului indică imposibilitatea de a găsi un antidot pentru durere, pe motivul că fiinţa care l-a muşcat îi este necunoscută, nu face parte din lumea pe care el însuşi a creat-o: „Veniţi la mine, voi cei pe care eu v-am făcut, o, zei, care aţi ieşit din mine – strigă Ra. – [...] M-a rănit nu ştiu ce lucru vătămător. Inima mea a simţit lucrul acela, dar ochii mei nu-l zăresc şi mâna mea nu-l atinge. Nu-l cunosc, cu toate că eu am creat totul”. Urmează o enumerare a atributelor divine omnipotente ale lui Ra, lamentaţia încheindu-se în felul următor: „Am multe nume şi multe miezuri; miezul meu este în orişice zeu. [...] Eu am puterea să văd ceea ce am creat, şi totuşi nu ştiu ce m-a rănit. Nu ştiu ce este. Foc nu este, apă nu este, dar inima mea e cuprinsă de arşiţă, trupul îmi tremură...” în schimbul dezvăluirii numelui său secret – a cărui cunoaştere conferă celui care l-a aflat puteri magice superioare puterii tuturor celorlalţi zei –, Isis acceptă să-l exorcizeze pe Ra, scăpându-l de durere, ceea ce ne duce cu gândul la lupta cotidiană a zeului solar cu şarpele malefic Apophis: el nu este înfrânt o dată pentru totdeauna, cândva la începuturile lumii, ci-i aţine zilnic calea zeului solar resurecţional, silindu-l în acest fel să-şi câştige prin luptă dreptul la renaştere.

Într-o asemenea cosmogonie, „Haosul reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil”. (M. Eliade, *ICIR*, L, ed. cit. p. 95). Nu dispare odată cu zămislirea lumii, ci se intercalează substanţei acesteia. De multe ori stă la pândă, ameninţă din interior, demolează sau ispiteşte, mitologia Diavolului nutrindu-se copios din această concepţie. Ceea ce caracterizează însă cosmogoniile ovulare este biunivocitatea germinaţiei cosmice: oul cosmogonic dă naştere lumii, dar o şi resoarbe, eschatologic, pentru a reface unitatea dintâi, motiv pentru

care oul este atât naştere cât şi moarte. Dualismul substanţial e ilustrat la egipteni de către zeul cosmogonic Atunci, din Heliopolis, „personificare a haosului primordial, din care a ieşit tot ce există” (Manfred Lurker, op. cit., p. 42). Atunci e asociat şi *scarabeului* (*heprer*, cuvântul apărând, cu majusculă, ca nume al actantului cosmogonic), foarte răspândit ca amuletă pe malurile Nilului, imaginea gândacului chtonian rostogolind un grăunte de gunoi sau de argilă – asimilat globului pământesc, sau, uneori, de-a dreptul celui solar – fiind omniprezentă în Valea Regilor ca imagine cosmogonică.

Pentru înţelegerea sa, ne vine în ajutor etimologia: „… când a apărut scrierea – menţionează Jean Yoyotte în volumul colectiv *Enciclopedia civilizaţiei şi artei egiptene*, ed. rom. 1974, p. 262 –, scarabeul a fost foarte util pentru a nota un termen atât de abstract şi complex cum este verbul *heper* (aproximativ: «a veni la fiinţă luând o formă dată», de unde totodată «a fi» şi «a deveni»). Strâns asociat, în baza acestei homofonii, la ideile de generaţie spontanee şi de reînnoire, a fost ţinut la Heliopolis drept o manifestare a demiurgului «venit din el însuşi la viaţă»: zeul

Hepri, soarele răsărind”. Pentru a închide acolada, să precizăm în final că Atunci este şi zeul care prefigurează eschatologia, sugerând într-o faimoasă convorbire cu Osiris că într-un viitor îndepărtat el va resorbi lumea, readucând-o în starea de haos, noua naştere de după retransformarea lui în şarpe inaugurând un ciclu cosmic purificat.

COSMOGONIILE ORFICE

Bibliografie orientativă: M. Eliade, *ICIR*, H, cap. XXII: *Orfeu*, *Pitagora şi noua eshatologie*; Reynal Sorel, *Orfeu şi orfismul*, ed. rom. 1998; Jean M. Riviere, *Istoria doctrinelor esoterice*, ed. rom. 1996, cap.II *Misteriile greceşti*; Adriano Tilgher, *Viaţa şi nemurirea în viziunea greacă*, ed. rom. 1995; Jean-Pierre Vernant, *Mit şi religie în Grecia Antică*, ed. rom. 1995, cap. *Misticismul grec*. *Orfismul. În căutarea unităţii pierdute*; Alfred Loisy,

Misteriile păgâne şi misterul creştin, I, ed. rom. 1996, cap. II *Dionysos şi Orfeu*; W.K.C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, 1961, cap. XI: *The Orphics*; Vittorio D. Macchioro, *From Orpheus to Paul. A History of Orphism*, 1930.

Orfismul s-a răspândit în Grecia antică pe fondul insecurităţii sacrale pe care o resimţeau vechii greci în relaţie cu zeii lor. Excesiv de umanizaţi, capricioşi şi punitivi, zeii nu acţionau după norma dreptăţii sau a justiţiei divine; e drept, ajutau din când în când (Athena este protectoarea eroilor, Zeus protejează ospitalitatea etc. – exemplele se pot multiplica), însă invocarea lor nu avea de multe ori rezultatul scontat, cunoscându-se şi episoade când imixtiunea vreunui zeu se produce în răspăr cu ceea ce, în momentul respectiv ar fi trebuit să fie normat ca justiţie. Consecinţele acestei stări de fapt sunt numeroase. Prima dintre ele constă în subminarea conştientă, ca instrument politic coercitiv, al consangvinităţii. Pentru a înţelege, comparaţia cu spaţiul semit ar fi, euristic vorbind, cea mai bună platformă de lucru, însă putem înlocui Ierusalimul cu oricare oraş care funcţionează după reguli sacerdotale, parametrii ecuaţiei neschimbându-se, în esenţă, foarte mult.

Identitatea sacrală a evreului se defineşte prin raportarea sa la Templu. Acesta se află în centrul oraşului, înţeles şi ca punct nodal de coeziune comunitară, la el raportându-se, prin iradiantă, toate cele 12 triburi ale lui Israel, seria nesfârşită de seminţii pe care le întâlnim în Vechiul Testament promovând consangvinitatea la rangul de liant sacral. Oraşul se şi construia, de altfel, prin articularea unor microcomunităţi familiale, în care ordinea era dată de legea sângelui. Finalitatea acestei organizări e reprezentată de sacralizarea *funcţiei paternale*: tatăl e stăpân necontestat, absolut al familiei şi al liniei sale genetice, tot aşa cum Yahwe e stăpânul de necontestat al „poporului ales”, contractul sacral fiind consfinţit printr-o „legătură de carne”: circumcizia (Geneza 17: 10-14). Sacrificiile de fii cerute de către Yahwe (Isaac – Avraam, Geneza 22; Nabab şi Abihu, fiii lui Aaron, incineraţi punitiv

de către Yahwe pentru o greşeală înfăptuită în ritualul de sacrificiu, Leviticul 10: 1 – 3) nu fac decât să confirme această relaţie.

Dimpotrivă, *polis-vi* grec se construieşte – cum se vede cel mai bine în *Republica* lui Platon (cartea a II-a) – pe ideea subminării premeditate a consangvinităţii: la început sunt circumscrise zidurile exterioare de protecţie, apoi numiţi *supraveghetorii*, şi-n cele din urmă, radial şi progresiv, sunt delimitate *demele* (unităţi social-electorale directe, fiindcă *demele* trimit reprezentanţi în consiliile de judecată, modalitatea de promovare fiind votul sau tragerea la sorţi), prin graniţe premeditat artificiale, care pot face, de pildă, ca doi fraţi cu case alăturate să aparţină unor *deme* diferite. G. Glotz (*Cetatea greacă*, ed. rom. 1992, p. 30) a sugerat cu fineţe că subminarea consangvinităţii a fost un proces politic de durată, datorat democraţiei, instrument gracil de care dirigiuitorii Atenei s-au folosit pentru a slăbi arhaicele legături de rudenie şi de clan gentilic dintre oameni. Cât de mare a fost libertatea personală a grecului de rând în climatul coercitiv al democraţiei a demonstrat, uşor amuzat, Fustel de Coulanges în *Cetatea antică* (ed. rom. 1984, vol. 2, pp. 194-195); nu ne putem abţine să nu reproducem pasajul extensiv, fiindcă e savuros:

„Iată cum îşi petrece viaţa un atenian. Într-o zi, este chemat la adunarea demei sale, unde trebuie să delibereze asupra intereselor religioase sau financiare ale acestei mici asociaţii. Într-o altă zi, el este convocat la adunarea tribului său; aici trebuie să organizeze vreo *serbare religioasă sau să examineze cheltuielile, sau să dea decrete, sau să-i numească pe conducători sau judecători. De trei ori pe lună, cu regularitate, trebuie să ia parte la adunarea generală a poporului, de unde nu are dreptul să lipsească. Or, şedinţa este lungă: el nu este chemat aici numai pentru a vota: venit încă de dimineaţă, el trebuie să rămână până la o oră înaintată ca să-i asculte pe oratori. El nu poate vota decât dacă a fost prezent chiar de la deschiderea şedinţei şi dacă a ascultat toate discursurile.*

Votul este pentru el unul dintre cele mai serioase lucruri; uneori este vorba de a-i numi pe şefii politici şi militari, adică pe acei oameni cărora le va încredinţa, pentru un an, interesele şi viaţa sa; câteodată urmează a se stabili un impozit sau a se schimba o lege; alteori, trebuie să hotărască, prin vot, asupra războiului sau păcii, ştiind bine că, în caz de război, îşi va vărsa sângele lui şi al fiului său. Interesele individuale sunt indisolubil legate de interesele statului. Omul nu poate fi nici indiferent, nici uşuratic. Dacă se înşală, ştie că tot el va trage ponoasele şi că în fiecare vot îşi angajează averea şi viaţa. U

*Datoria cetăţeanului nu se limita la a vota. Când îi venea rândul, el trebuia să fie magistrat în dema sau tribul său. În medie, un an din doi era heliast, adică judecător şi îşi petrecea întreg anul în tribunale, ocupat cu ascultarea pledoariilor şi cu aplicarea legilor. Nu exista cetăţean care să nu fi fost chemat de două ori în viaţă să facă parte din senatul celor cinci sute; atunci, timp de un an, lucra aici în fiecare zi, de dimineaţa până seara, primind dispoziţiile magistraţilor, răspunzând ambasadorilor străini, redactând instrucţiunile ambasadorilor atenieni, examinând toate treburile ce urmau a fi prezentate poporului şi pregătind toate decretele. În sfârşit, dacă soarta sau votul îl desemnau, el putea fi magistrat al cetăţii, arhonte, strateg sau astynom. Se vede de aici cât de mari erau obligaţiile unui cetăţean în statul democratic, şi cum aceste obligaţii puteau să-i ocupe toată existenţa şi că, pentru treburile personale şi pentru viaţa casnică îi rămânea foarte puţin timp. De aceea Aristotel spunea, pe drept cuvânt, că omul care treb*uie să *muncească pentru a avea din ce trăi nu putea fi cetăţean. Atât de mari erau exigenţele democraţiei. Cetăţeanul, întocmai ca funcţionarul din vremea noastră, aparţinea cu totul statului*”.

O consecinţă a subminării premeditate a consangvinităţii – prin care se stimula insecuritatea personală, miza fiind politică, derivată din dorinţa de a se evita nucleele de răzmeriţă şi dezordine – o reprezintă

laicizarea *centrului*. Într-o cultură cum este aceea de la Ierusalim, din Babilon sau din Egipt, centrul, reprezentat de Templu – mă repet... – are o funcţie sacral-iradiantă: omul se defineşte prin raportarea la acest centru, care-l şi protejează la o adică, fiindcă el poate nutri speranţa că, adresându-se zeului care sălăşluieşte în templu, el va beneficia, prin relaţia contractuală pe care o are cu centrul, de un răspuns asigurător şi de siguranţă. Dimpotrivă, în po/zs-ul atenian, templul nu mai funcţionează după principiul iradiantei sacrale; el este un loc de întâlnire, fireşte, patronează, simbolic, şi sacrificiile ritualice obligatorii, periodice, dar nu *defineşte sacral* persoana care îl vizitează.

Citind cartea, deja menţionată de noi, a lui G. Glotz, Jean-Pierre Vernant (*Mit şi gândire în Grecia antică*, ed. rom. 1995, pp. 290 – 291) consideră că în ea „modificările semnificaţiei centrului care, din simbol religios (*Hestia*, zeiţa căminului) devine simbol politic (vatra comună a cetăţii, *Hestia koine*) sunt evidenţiate [...] într-o manieră frapantă". Spre deosebire de vechea identitate gentilică, familială, bazată pe logica *diferenţei* (dintre triburi şi clanuri, dintre persoane aparţinând unor unităţi consangvine diferite), noul „centru [...] reproduce în spaţiu aspectele omogenităţii şi egalităţii, şi nu ca până acum, pe cele ale diferenţierii şi ierarhiei. Să mai adăugăm că în contactul cu realităţile politice pe care trebuie să le exprime, simbolul centrului se desprinde de reprezentările religioase cu care era asociat până acum. P. Leveque şi P. Vidal-Naquet vorbesc în această privinţă, aşa cum am considerat şi noi că o putem face, despre laicizare". Recurgând la o sintagmă preluată de la Michel Foucault, democraţia a fost, în Atena clasică, o *tehnică disciplinară*. [Pt. aprofundarea temei, v. Pierre Leveque, *Aventura greacă*, I-II, ed. rom. 1987; Eranţois Chamoux, *Civilizaţia greacă*, I-II, ed. rom. 1985; Pierre Vidal-Naquet, *Vânătorul negru*, ed. rom. 1985; Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii greceşti*, ed. rom. cap. IV, *Universul spiritual al Polis-ului*, respectiv V, *Criza cetăţii. Cei dintâi înţelepţi*.]

Desimbolizarea sacrală a centrului prin exerciţiul politic al democraţiei egalitariste aduce cu sine două alte consecinţe: declasarea *mythosului* în raport cu *logosul* şi inexistenţa în Grecia a ceea ce am putea numi, cu termenii noştri moderni, solitudine religioasă. *Mythosul* – a demonstrat încă Platon în *Republica* – este o fantezie imaginară, fie agreabilă, dacă avem în vedere latura sa pedagogică, de poveste spusă copiilor, fie descurajantă etic şi comunitar, dacă îl privim din perspectiva moralei agonale, războinice (fiindcă vorbeşte într-un mod deprimant despre moarte), motiv pentru care în procesul de construire a cetăţii ideale, Socrate şi discipolii săi – după ce stabilesc că „mitul, general vorbind, este o minciună, dar există în el şi lucruri adevărate (*Republica*, ed. cit., 377 a, p. 146) –, aruncă lanţuri grele asupra făcătorilor de mituri: „Mai întâi, deci, pe cât se pare, trebuie să-i supraveghem pe alcătuitorii de mituri. Dacă ei compun un [mit] bun, să-l acceptăm, dacă nu, să-l respingem. Iar apoi vom convinge dădacele şi mamele să povestească copiilor miturile acceptate şi să le plămădească sufletele cu ajutorul miturilor, mult mai mult decât trupurile cu ajutorul mâinilor. Iar dintre miturile pe care ei le povestesc acum, multe dintre ele trebuie alungate”. (ibid., 377 c, pp. 146-147)

Desigur, printre „făcătorii de mituri”, cei mai imprevizibili sunt poeţii, care în alte culturi sunt percepuţi ca depozitarii unei înţelepciuni revelate, magice, arhaice; dimpotrivă, Socrate şi discipolii săi stabilesc că ei trebuie să îşi normeze libertatea de inspiraţie: „Se cade ca întemeietorii să ştie canoanele miturilor, pe care poeţii trebuie să le folosească. Iar dacă aceştia s-ar abate de la aceste canoane, nu trebuie să le încredinţăm facerea de miruri şi nici nu trebuie lăsaţi să le compună”. (379 a, ed. cit., p. 149) Bunul cititor, admirator nostalgic al democraţiei ateniene, ştie de bună seamă că un asemenea încurcă-mituri a fost Homer, pe care Socrate şi discipolii săi îl cenzurează atât de acerb, încât te întrebi dacă cenzura totalitară de mai târziu a mai adus sau nu şi

tehnici inedite. Există şi o carte care poate fi citită cu folos în contextul de faţă: Paul Veyne, *Au crezut grecii în miturile lor*? (ed.
rom. 1996).

Episodul cenzurării epopeilor homerice pe motivul că includ prea multe pasaje pesimiste despre infidelitatea conjugală a zeilor sau despre moarte aduce în discuţie o temă majoră a sentimentului public elen antic: concepţia despre moarte. Dacă zeii nu oferă un principiu de regularitate justiţiară. omului de rând, dacă statul îl controlează prin suprasocializare – sacrificiul face şi el parte din acest proces disciplinar – atunci el poate râvni ca măcar moartea să îi provoace o alinare pentru toate coerciţiile democratic îndurate – ceea ce nu se întâmplă. Ecuaţia clasică a morţii greceşti se găseşte în formula homerică a dubletului spectral – *ei dolon* –, care se desprinde de trup în momentul morţii cuiva, e aidoma înfăţişării acestuia din timpul vieţii şi coboară inevitabil în Hades, indiferent de meritele sau de faima celui pierit în ţărână. Credinţa cerea ca leşul să fie înhumat după datină, fiindcă *ei dola* cadavrelor neînmormântate rătăcesc neliniştite în lumea de dincolo, fără să-şi afle odihna.

Moartea homerică nu este, aşadar, o prelungire a meritocraţiei; dimpotrivă, toate sufletele desprinse de corp ajung în acelaşi Hades întunecat, lipsit de speranţă, fără ca faptele din timpul vieţii să fi îngăduit vreo departajare. Întâlnit de către Odysseus în coborârea sa psihopompă (*nekyia*) din cântul al XI-lea al *Odiseei*, *ei dolon-vi* marelui Ahile sintetizează cel mai bine această descurajare: „De moarte/ să nu-mi dai mângâiere, tu, slăvite. / Mai bine aş vrea să fiu argat la ţară, / La un sărac cu prea puţină stare/ Decât aici în iad să fiu mai mare”. (trad. de George Murnu, Homer, *Odiseea*, ed. din 1978, 652 sq., p. 275) Pasaje din categoria acestora sunt sancţionate de către Socrate şi discipolii săi în faimosul dialog din *Republica*: dacă ele nu sunt cenzurate – sugerează constructorii cetăţii ideale –, induc luptătorilor şi populaţiei în general un sentiment înfricoşător de resemnare, deloc potrivit pentru

angajamentul psihologic pozitiv care trebuie să îl anime pe un apărător al po/z s-ului.

Nu întâmplător, unei asemenea concepţii clasice despre moartea egalitară i s-au adus cele mai multe corecţii în mentalitatea greacă, erudiţii atrăgând atenţia asupra faptului că formula canonică, de tip aristocratic, prezentă în epopeile homerice nu reprezintă decât jumătatea sumbră a paharului, *palierul popular* al credinţelor greceşti perpetuând în timp credinţe mai nuanţate, pozitive, dătătoare de oarecare speranţă. Un exemplu este mitul celor cinci vârste din poemul pedagogic *Munci şi Zile* al lui Hesiod, cultivator de pământ beoţian, unde oamenii primelor două seminţii, de aur şi de argint, devin *daimones* protectori după moarte, iar vârsta a patra – interpolată –, cea a eroilor, care întrerupe seria degenerescentă, introduce în schemă mitul transportării eroilor merituoşi în *Insula Fericiţilor* după moarte, aflată dincolo de valurile învolburate ale fluviului cosmic Okeanos – tema nefiind cunoscută în tradiţia canonică homerică. A doua corecţie, apropiată sensului de daimonizare *post mortem*, o întâlnim în cultul fertilizator şi apotropaic al *eroului la mormânt*, care dublează cultul homeric începând cu secolul al VIII-lea î.e.n. În conformitate cu acest cult, complementar celui popular, hesiodic, eroii devin „daimoni buni" *ţagaihos daimones*) după moarte, trimiţând celor de sus energii pozitive. [e° Pt. aprofundarea temei, v. Erwin Rohde, *Psyche*, ed. rom. 1985; Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor*. *O istorie a Paradisului*. Ed. rom. 1997, cap. I, subcap. *Vârsta de aur*, *câmpiile elizee şi insulele fericiţilor*; Jane Harrison, Themis, *A Study of the Social Origins of Greek Religion*, 1989, cap. VEI, *Daimon and Hero*, respectiv IX, *From Daimon to Olympian*; Ştefan Borbély, *De la Herakles la Eulenspiegel*. *Eroicul*, 2001.]

În contextualizarea sacrală, politică şi socială a orfismului un rol de seamă l-a mai jucat – cum sugeram, de altfel, mai sus – absenţa solitudinii din religia greacă. Ritualul sacral esenţial al grecilor antici era cel de

sacrificiu, care presupunea participare, bazele sale fiind puse de către Prometeu, prin sacrificiul de la Mekone, foarte cunoscut pentru şiretlicul de care a dat atunci dovadă titanul, despărţind carnea de oase şi oferindu-le pe acestea din urmă zeilor", care, neatenţi, au şi intrat cu uşurinţă în joc. Participarea sacrificială reproducea coregrafia socială din ritul democratic; mai mult, după arderea unei părţi din carne pentru ca fumul de ofrandă să ajungă la zei, şi după împărţirea echitabilă a bucăţilor pentru a se realiza fenomenul de consubstanţializare, partea rămasă se ardea, fiind de neconceput ca cineva să ducă vreo halcă acasă, pentru a se împărtăşi din ea în singurătate, sau eventual la adăpostul izolat al familiei sale.

Coregrafia sacrificială avea un corespondent în funcţionalitatea socială a agorei şi a templului, care presupuneau, de asemenea, dinamici de socializare, Grecia antică fiind, după expresia lui Jean-Pierre Vernant, o civilizaţie „*de face a face*", a privirilor care se intersectează şi, evident, se supraveghează. În mod complementar, credinţele se transmiteau pe cale orală, ceea ce presupunea tot participare, întregul ansamblu fiind dominat politic de abuziva instituţie a ostracismului, prin intermediul căreia oricine putea fi judecat în urma unei delaţiuni şi condamnat la exil, retragerea temporală sau definitivă a dreptului la cetăţenie fiind pedeapsa supremă pe care o putea primi cineva într-o cetate greacă, unde identitatea politică *definea*, *condiţiona* identitatea sacrală: nu puteai participa cu drepturi depline – care asigurau consubstanţialitatea – la rituri decât *în interiorul cetăţii tale*, deoarece calitatea de cetăţean era indispensabilă în accesul la participarea sacrală; dacă se întâmpla să te afli într-o altă cetate, şi acolo avea loc un rit religios, puteai merge ca spectator interesat, dar nicidecum ca beneficiar.

Tema e foarte vastă şi ea explică spectaculoasa înflorire a riturilor panelene; în superba carte a lui Jane Ellen Harrison, de pildă(*Themis*), există şi un vast capitol

semnat de către Francis M. Cornford, care demonstrează că *jocurile olimpice*, inaugurate tot în secolul al „VTfI-lea î.e.n. (776), au fost, la început, rituri panelene de fertilizare daimonică, sens indicat atât prin reprezentarea iconică a învingătorilor ca oameni din ale căror mâini cresc vrejuri vegetale, cât şi de obiceiul, reiterat anul acesta (2004) la Jocurile Olimpice de la Atena, de a li se pune laureaţilor coroane vegetale – făcute din frunze de măslin – pe tâmplă.

Religia orfică, aflată la confluenţa cultului apollonian cu cel dionisiac (de unde elementele de opoziţie, cum a fost, de pildă, motivul uciderii cântăreţului Orfeu de către menadele care-l sărbătoreau pe Dionysos), a apărut pe fondul frustrărilor sacrale induse de socializarea extremă a psihicului social elin, iradianta lui explicându-se atât prin entuziasmul cu care ideile orfice au fost îmbrăţişate de către filosofi (Platon, mai presus de toţi), cât şi prin faptul că aducea în spaţiul cetăţii un comportament sacral *soft* (pentru a recurge la un termen al lui Gianni Vattimo), pe care grecii antici îl aşteptau de multă vreme. Orfismul a fost, înainte de toate, un cult misteric de participare marginală paideică, educativă, dublat de o religie a cărţii: existau *imne orfice*, atribuite lui Orfeu şi fiului său Musaios, în care adepţii erau iniţiaţi de către *orpheotelestes*, relaţia personală dintre maestru şi discipol, bazată pe curăţenie lăuntrică (*katharsis*), introducând în religia cetăţii un principiu de regularitate interpersonală pe care celelalte culte nu îl asigurau.

Comparând tehnica de purificare orfică (*katharsis*) şi cea exploziv-dionisiacă, bazată pe *enthousiasmos* [*en theos siasmos* = a fi locuit de către zeu] şi *ekstasis* [ieşire din sine, i-limitare], ajungem la o distincţie clasică pentru această alăturare contrastivă: ambele se bazau pe transe extatice – de unde sugestia, omniprezentă în bibliografie, că orfismul ar fi exploatat străvechi tehnici şamanice –, diferenţa fiind dată de jocul temporal al transei şi de finalitate: *ekstasisul* dionisiac asigura o eliberare vremelnică, foarte intensă, „fierbinte” (prin *mania* –

nebunia ritualică dezlănţuită – care-i cuprindea pe participanţi), în vreme ce *katharsisul* orfic reprezenta o tehnică de purificare permanentă, „rece", sistemică, ceea ce presupunea devoţiune pe viaţă şi un stil existenţial auster, seren, simbolizat de câteva semne de recunoaştere ale orficilor, care aveau acoperire doctrinară strictă, dar care le-au adus şi o mulţime de necazuri, fiind persecutaţi.

Primul dintre aceste semne era vegetarianismul, ceea ce presupunea nu numai restricţiile alimentare ca atare, ci, în primul rând, disocierea de ritul sacrificial al cetăţii, instituit de către Prometeu la Mekone. Marginalizarea relativă prin vegetarianism era asociată abstinenţei sexuale relative (orficii repudiau rafinamentele sexuale licite în cetatea greacă, inclusiv pederastia, dar îngăduiau contactul sexual „pur", dintre orfici, pentru perpetuarea sectei) şi abstinenţei de la funcţiile politice: politicul, prin implicarea excesivă în ritualul cotidian al „cărnii", tulbură sufletul, motiv pentru care orficul trebuie să se abţină de la vanitatea puterii, ceea ce presupunea, desigur, şi o retractilitate în ceea ce priveşte participarea la război – căsăpirea duşmanului fiind, şi ea, un prejudiciu adus carnalităţii opresive a lumii –, prudenţa orficilor de a se alătura armatei (obligaţie esenţială pentru fiecare membru masculin valid al comunităţii) nefiind deloc bine văzută de către judecători şi diriguitori.

Obsesia negativă a cărnii vine, la orfici, din direcţia credinţei în transmigraţia sufletelor, care duce, pe o cale regală, spre eschatologie, noutate fundamentală în ansamblul credinţelor eline despre moarte, fiindcă sugera că cineva îşi poate „alege" din timpul vieţii, prin cumpătare, purificare şi abstinenţă activă, „calitatea" ca atare a morţii. Se exorciza, în acest fel, spaima pricinuită de moarte, pe care orficii nu o cunoşteau; dimpotrivă, urmărind un regim de viaţă cumpătat, pur, de respectanţă cathartică zilnică, ei ajungeau în posesia unei serenităţi liniştite în pragul terifiant al morţii, pe care o vor prelua, ulterior, stoicii şi creştinii.

Întreg eşafodajul spiritualist orfic se baza pe un

dualism clasic (*soma* – *semd*), potrivit căruia trupul – *soma* – este închisoarea – *seina* – sufletului, acesta având de ispăşit o penitenţă datorită unei greşeli anterioare. Ecuaţia – foarte cunoscută – se găseşte în dialogul platonician *Cratylos* (400 e, *Opere*, III, ed. cit. pp. 274 – 275): „unii spun – zice Socrate – că el [trupul: *soma*] este mormântul (*seama*) sufletului, acesta fiind îngropat în el în clipa de faţă. [...] mai ales discipolii lui Orfeu îmi par a fi cei care au stabilit numele acesta, în sensul că sufletul ispăşeşte pentru cele ce trebuie să ispăşească, iar spre a se păstra (*sâzetai*), el are acest adăpost, care întruchipează o închisoare. Aceasta din urmă este, aşadar, *trup* (*soma*), precum o arată şi numele, al sufletului, până ce îşi va plăti datoria..."

Mai nebulos, ideea apare şi în *Phaidon* (62 b, Opere IV, ed. cit., p. 57): „Doctrinele secrete – spune Socrate, arătând că un filosof este *un om destinat morţii* – spun [...] următorul lucru: că noi oamenii ne-am afla ca într-un fel de închisoare, din ale cărei lanţuri nimănui nu-i e îngăduit să se desfacă singur şi să fugă". „Greşeala", de care aminteşte primul pasaj, se datorează reîntrupării, adică unei erori făcute în lumea de dincolo, unde – spre deosebire de celelalte suflete – *ei dolon-vi* orficului ştie să evite greşelile, abţinându-se să bea din apa uitării – *Lethe* –, din care beau toate celelalte suflete, pentru a uita chinurile îndurate în timpul vieţii pe care tocmai au părăsit-o, pregătindu-şi în acest fel reîntruparea. Dimpotrivă, sufletul pregătit, „pur" al orficului trebuie să bea din apa Memoriei – *Mnemosyne* –, aflată în dreapta unei răspântii cruciale din dreptul palatelor lui Hades, lângă un chiparos alb. (v. M. Eliade, *ICIR*, II, §182: *Noua eschatologie*, p. 186 sq.)

Dubletul *soma* – *seama* e subsumat, arată cu subtilitate M. Eliade (*ibid.*), problematicii filosofice a *diseminării* unei entităţi unice originare în părţi multiple iradiante, ecuaţie de care se leagă şi cele două cosmogonii orfice complementare: cea care povesteşte că lumea s-a născut din diseminarea unui ou de lumină originar

(*Phanes*), ivit din mare, şi cea care îl are în centrul său pe copilul de lumină Dionysos Zagreus, sfâşiat (*sparagmâs*) şi înghiţit (*omophagia*) de către Titani, fiii Pământului, Geea. În primul dintre aceste două mituri (foarte vechi, de proveniență evident orientală, dovadă asemănările cu cosmogoniile embrionare indiene sau egiptene), la început, în *aither*, Timpul zămisleşte un frumos ou cosmic, din care se desprinde primul dintre zei, Eros-Phanes, a cărui făptură e lumină şi iubire totodată, acestea fiind şi „motoarele" cosmice care vor plăsmui ulterior lumea. (Apud Guthrie, *The Greeks*... ed. cit., *The Orphics*, DI: *Outline of Orphic doctrine*). Concepţia – se grăbeşte să precizeze autorul britanic – e diferită de cea hesiodică şi ridiculizată de către Aristofan în *Păsările*; e de menţionat, totuşi, că similitudinea relativă dintre cele două scheme, în faza lor incipientă, e dată de poziţia arhaică a lui Eros (zeu prim la orfici, zeu secund – după Geea – la Hesiod), ceea ce explică magnetismul erotic universal al formulei, mai estompat la beoţian, mai pregnant la orfici, pentru care lumea întreagă e o substanţă diseminată la infinit, unde fiecare părticică păstrează magnetismul erotic al genezei.

Datorită acestui magnetism cosmic, oul iniţial Phanes – diseminat fie prin explozie, fie prin înghiţirea sa de către Zeus, pentru a face apoi din el oamenii – tinde să se refacă permanent, pentru a se reuni în integralitate. Un epifenomen al acestui magnetism cosmic e *iubirea* confraternă, spiritualizată a fiecărui orfic pentru membrii sectei din care face parte, ceea ce introduce în cultura mediteraneeană motivul *parentajului spiritual*, secund în raport cu parentajul natural, la baza sa aflându-se distincţia – esenţială pentru riturile de iniţiere – între identitatea naturală şi cea culturală a iniţiaţilor. Consecinţa e – şi orficii credeau puternic în această convingere – că noul *Phanes*, pentru integralitatea căruia fiecare orfic trebuie să respecte riturile specifice de purificare (*katharsis*) şi să îmbrace haina albă, „de lumină", este comunitatea „celor drepţi şi puri" ca atare, ceea ce duce, logic, la relativizarea dependenţei *politice* a

orficului şi la asumarea prioritară a unei *dependenţe spirituale*. Cetatea, *polis-v* – sugerau orficii – asigură doar „haina" vremelnică, „de suferinţă" a orficului; ceea ce contează e comunitatea spirituală, intracitadină, a tuturor orficilor, enclava „pură" prin intermediul căreia orficii devin „fraţi" cu toţi ceilalţi orfici, aflaţi în alte cetăţi decât cea de reşedinţă. Solidaritatea lor e asigurată prin energia spectrală a erosului, a iubirii spiritualizate: un orfic trebuie să *degajeze* eros, să ajute alţi orfici să ajungă şi ei în stadiul acestei serenităţi spirituale panerotice, tema fiind spectaculoasă dacă ne gândim la funcţionarea de ansamblu a corpului social elin, orficii fiind cei care au „introdus" iubirea sacrală, eterată în mentalitatea elină. Ulterior, linia va urca până în creştinism, fiind resemantizată, pe o ramură culturală colaterală, de către gnostici. O analogie relativă, care conţine şi disimetrii, cu ritul dionisiac se cuvine să stabilim aici. M. Eliade spunea pe drept cuvânt că orficii „au înlocuit *orgia* prin *katharsis*, tehnică a purificării învăţată de la Apollo" (*ICIR*, H, ed. cit., p. 181), corespondenţele dintre cele două rituri fiind, însă, evidente. Ambele presupun o transă: „fierbinte", extatică, zgomotoasă în ritul dionisiac, „rece", calculată", transformată în etică de viaţă la orfici. Morfologic, ritul dionisiac presupune sfârtecarea animalului de sacrificiu (*sparagmos*) şi îngurgitarea sa (*omophagia*), prin intermediul căreia se realizează consubstanţialitatea participanţilor la rit. Aici, însă, în cazul animalului de sacrificiu, avem de-a face în mod evident cu un substitut al zeului epifanic, al lui Dionysos însuşi, venit, ca „străin" (*xenos*), din tărâmuri chtoniene, ceea ce introduce simulacrul extatic în coregrafia ritului: sfârtecându-l pe zeu şi îngurgitându-l, *bakhoii* şi *bacchantele* ating starea de *enthousiasmos* (*en theos siasmos* = a fi locuit de către zeu), în care-şi simt fiinţa surmontând *limita* care îl defineşte pe om în raport cu zeii (*ekstasis* = ieşire din sine). În final, orice rit dionisiac presupune *trezirea* din starea de transă, moment în care participanţii îşi dau seama că l-au „ucis" pe zeu, orice rit dionisiac terminându-

se cu un simulacru funerar, scenariul din *Bacchantele* lui Euripide, în care regina Agave, trezită din transă de către bătrânii cetăţii, îşi dă seama îngrozită că tigva „leului" pe care o poartă triumfătoare pe scut este, de fapt, capul propriului său fiu, Pentru, fiind edificator în această privinţă.

În realitate, însă, lucrurile sunt mai subtile. Sfârtecând sălbatic trupul zeului şi îngurgitându-l, participanţii la ritul dionisiac realizează, de fapt, un act de diseminare sacrificială, trecând de la „unu" la „multiplu". Pe de altă parte, îngurgitarea zeului înseamnă că el este „îngropat" în trupul fiecărui participant la rit, act prin care se *realizează*, în subsidiar, dualismul *soma-sema*, trupul participanţilor devenind, prin actul colectiv de *omophagia*, „mormânt" multiplu al substanţei divine a lui Dionysos. În episodul funerar de la sfârşitul ritului (*apodemia*, opus *epidemiei*, riturilor extatice de bucurie care întâmpină sosirea zeului), se celebrează, astfel, o dublă moarte: în primul rând una a zeului, „dispărut" prin crimă ritualică, „plecat" din nou „departe" (ocultare), şi, în al doilea rând, una care marchează transfigurarea thanatică daimonică a întregii comunităţi culturale, care devine un „mormânt" al zeului, până la proxima sa „venire". Nu sunt în posesia prea multor indicii, dar o dilemă hermeneutică ar merita, totuşi, amintită aici: dacă ocultarea şi epifania lui Dionysos evocă drumul psihopomp al vegetaţiei, care trece „în lumea de dincolo" pentru a renaşte odată cu sosirea primăverii (marile rituri dionisiace legau, ca anotimp, toamna târzie de iarnă!), se poate admite o relaţie etimologică între *seama* greacă („mormânt") şi ebraicul *semah*, care înseamnă „sămânţă"?

Sintaxa ritului sacrificial dionisiac o regăsim şi în cosmogonia orfică a oului *Phanes*. Ivit din *aither*, sau înălţat din mare, oul se deschide pentru a-i îngădui lui Eros-Phanes să sară din înveliş, pentru ca apoi substanţa oului să se pulverizeze în materie, actul de autosfârtecare cosmogonică a substanţei originare dând naştere dualismului esenţial orfic: fiecare om, născut din unirea

substanţei de lumină cu materia opacă, e înzestrat cu un suflet „pur”, divin, erotic, şi un înveliş corporal de materie opacă, de care trebuie să scape. *Katharsis-vă* desemnează, în consecinţă, actul sistematic, întins pe durata unei întregi vieţi – ceea ce-l transformă în *etică* – de „moşire” a sufletului de lumină pe care fiecare orfic îl are în el însuşi, corespondentul negativ, dar complementar, al acestei tehnici de purificare fiind „suferinţa” corpului ca atare, asociat de către Platon, cum am văzut, unei „greşeli” misterioase.

În interpretarea diacronică a acestei „suferinţe”, mentalitatea greacă a trecut prin două faze distincte, nuanţele diferite ale celor două accepţiuni sugerând în mod evident o imixtiune subtilă de ordin politic. În faza arhaică a mitului, pe care o putem descifra în arhicunoscuta catabază (*kathabasis* = coborâre) a cântăreţului Orfeu, silit să coboare în lumea lui Hades pentru a-şi revendica soţia, frumoasa Eurydike, Orfeu apare ca *acuzator* al zeilor, pentru suferinţele pe care este obligat să le îndure. În această ipostază îl surprinde Diogenes Laertios (*Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, ed. rom. 1963, Cartea I [IV: 5], p. 116): „... cei care atribuie străinilor inventarea filosofiei îl citează pe tracul Orfeu, numindu-l filosof şi socotindu-l cel mai vechi dintre toţi. Dar, ţinând seama de ce fel de lucruri a spus despre zei, nu ştiu dacă acesta poate fi socotit filosof, nici cum să-l numesc pe acela ce se încumetă prin mijlocirea vorbirii să învinuiască pe zei de toată suferinţa omenească, ba chiar şi de faptele ruşinoase săvârşite destul de rar de câţiva oameni”.

Nuanţa protestatară e estompată însă în cele aproape două secole care separă prima atestare a orfismului de perioada clasică a gândirii eline, fiindcă în *Republica* lui Platon, thanatologia orfică este prezentată ca un „dar” al zeilor: „Musaios, pe de altă parte, şi fiul său dăruie, *din partea zeilor*, oamenilor bunuri încă mai generoase...; căci ei îi conduc pe drepţi, prin învăţătura lor, la Hades, şi îi aşază pe paturi, le pregătesc un ospăţ al sfinţilor,

încununându-i şi făcându-i să-şi petreacă întregul timp cu băutură; ei socotesc o răsplată minunată a meritului un veşnic chef. Dar drepţii au, *din partea zeilor*, răsplăţi încă mai îndelungate decât acestea! Căci se zice că cel evlavios şi păstrător de jurăminte are parte, mai târziu, de copiii copiilor săi şi de un neam în urma sa". (*Subl. n. – Şt. B.*) Să se fi estompat, între timp, voinţa orficilor de a se marginaliza şi de a se diferenţia sacral şi comportamental de ceilalţi membri ai cetăţii? Puţin probabil că iniţiativa ar fi venit din partea sectei; dimpotrivă, se pare că diriguitorii cetăţii s-au aflat puşi în situaţia de a gestiona politic o religie cu o aderenţă socială din ce în ce mai mare, aculturând-o şi asimilând-o între ziduri. Un proces similar de aculturaţie – aici sursele bibliografice sunt unanime – s-a petrecut şi cu ritul dionisiac, necontrolat la început, adus apoi în cetate, cu un sanctuar central ridicat alături de cel al lui Apollo, măiastră măsură de psihologie socială, pe care n-o egalează, în acelaşi context, decât aculturaţia civică a tragediei, aşa cum relatează Aristotel în *Poetica* (1: 13).

Interferenţele dintre cultul orfic şi cel dionisiac sunt cât se poate de vizibile în a doua cosmogonie orfică, cea legată de *Dionysos Zagreus*, despre care cercetătorii spun (cf. Guthrie, op. cit., p. 320; M. Eliade, *ICIR*, II, p. 185) că nu s-ar fi răspândit în spaţiul mediteranean decât în perioada târzie, odată cu *Protrepticul* lui Clement din Alexandria, din secolul al II-lea e.n., despre care nu trebuie uitat că este impregnat şi cu elemente gnostice, care anunţă *Stromate-le* aceluiaşi, ambele lucrări alcătuind, împreună cu *Pedagogul*, un triptic creştin de învăţătură (v. Claudio Moreschini – Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, I, *De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*, ed. rom. 2001, cap. XIV: *Alexandria. Clement*). Segmentul tardiv de timp în care apare această poveste spectaculoasă indică o interferenţă eufemizantă cu ritul dionisiac, realizată pe parcurs; dacă în formele aspre, arhaice ale orfismului între cele două culte exista o opoziţie relativă, ilustrată şi de mitul uciderii cântăreţului

apollonian Orfeu de către menadele lui Dionysos, între timp aceste animozităţi s-au estompat. Personal, cred că abia prin acest mit s-a revenit la albia dintâi şi că miturile care pun radical în opoziţie dionisiacul şi orfismul au reprezentat un efort raţionalizant de diferenţiere, susţinut cu bună ştiinţă de către orfici în primul rând, şi de către filosofi ulterior; de fapt, aşa cum am sugerat deja, cele două tehnici de „ieşire din sine, din limită" nu sunt câtuşi de puţin atât de opuse pe cât par la prima vedere, deşi mijloacele prin care se realiza purificarea au certe diferenţe de morfologie.

Mitul cosmogonic al lui *Dionysos Zagreus* ucis de către titani trebuie citit, aşadar, atât în prelungirea cosmogoniei orfice ovoidale, a lui Phanes, cât şi în mediul spiritual dualist de tip nou întreţinut de către gnoză. [Pt. gnoză, v. I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*; Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, cap. *Marea tradiţie a Gnozei*; Claudio Moreschini – Enrico Norelli, op. cit., cap. IX; Jean M. Riviere, *Istoria doctrinelor esoterice*, cap. V: *Gnoza şi gnosticii*; A.J. Festugiere, *Hermetisme et mystique paienne*, Aubier-Montaigne, 1967, cap. I; M. Eliade, *ICIR*, II, cap. XXIX; Corin Braga, *10 studii de arhetipologie*, 1999, cap. EI. 5.] Să mai menţionăm însă, înainte de a povesti pe scurt mitul, două detalii interesante relevate de către Guthrie (op. cit., p. 320), care sugerează că mitul lui Dionysos Zagreus şi al substanţei „titanice" a oamenilor ar putea coborî în timp din secole mai îndepărtate de noi decât acela al lui Clement: Pausanias, în *Periegesis* (e drept: tot pe la mijlocul sec. II e.n.; la noi, opera sa tradus sub titlul *Călătorie în Grecia*, I-II, 1974), îi atribuie mitul lui Dionysos Zagreus lui Onomakritos, unul dintre fondatorii orfismului, care a trăit în vremea lui Pisistrate, al doilea detaliu fiind în *Legile* lui Platon, unde se aminteşte despre „natura titanică" a corpului omenesc.

Potrivit mitului, Dionysos Zagreus era un copil minunat, luminos, fiu al lui Zeus, care l-a răsfăţat cu de toate, inclusiv cu atenţia sa privilegiată, fapt care

stârneşte invidia titanilor, fiii Geei, zeiţa Pământului, care se decid să ucidă copilul. Intenţia funestă nu putea fi dusă la îndeplinire decât dacă privirea copilului ar fi fost distrasă de ceva, fiindcă Zeus îl înzestrase pe copil cu o privire capabilă să înlănţuie duşmanii; în consecinţă, titanii recurg la un şiretlic, îi aduc copilului daruri, printre ele fiind şi o oglindă, care-l fascinează. În timp ce îşi privea chipul reflectat în ea, având, deci, privirea „captivă", Dionysos Zagreus este înconjurat de către titani, sfâşiat în bucăţi(*sparagmâs*) şi îngurgitat (*omophagia*), pentru a i se pierde orice urmă. Fărădelegea este văzută, însă, de către Zeus, care-i incinerează pe titani cu fulgerul său sideral, transformându-i într-un morman de cenuşă; mai mult, pentru a li se pierde urma cu totul, Zeus făureşte din cenuşa titanilor seminţia oamenilor, inima lui Dionysos fiind recuperată de către tatăl zeilor – sau în unele versiuni de către Athena –, cusută în pieptul său, de unde el va renaşte.

Acest mit prezintă similitudini cu un altul, dedicat naşterii lui Dionysos din nemuritorul Zeus şi tebana Semele, în numele căreia exegeţii au recunoscut imediat asemănarea cu Semelo, zeiţa frigiană a pământului roditor. Mitul povesteşte că Semele e flatată că poartă în pântec sămânţa celui mai mare dintre zei, nici acesta nelăsându-se mai prejos şi lăudându-se peste tot în Olimp cu fiul care i se va naşte. Exuberanţa extraconjugală a lui Zeus este sancţionată de către vicleana Hera, care, ştiind că Zeus prestase jurământul zeilor că-i va îndeplini lui Semele orice dorinţă, îi sugerează acesteia să-i ceară lui Zeus să i se arate în plenitudinea frumuseţii sale divine. Zeus consimte, deşi e îngrozit de consecinţe: imaginea, insuportabilă pentru un muritor, o incinerează pe Semele, Zeus recuperează pruncul din mormanul de cenuşă de la picioarele sale, îl închide în coapsă, şi când vine sorocul, Dionysos se naşte „a doua oară" (motiv iniţiatic) ca divinitate, păstrând apoi, în morfologia ritului, dualismul divin-pământean al originii sale iniţiale.

Urmând logic teogonia lui Dionysos Zagreus,

ajungem la concluzia că, din chiar momentul zămislirii lor de către Zeus din cenuşa vinovată a titanilor, oamenii sunt duali: au în interiorul lor o sămânţă de lumină, înconjurată de materie opacă (*soma* – *seama*, v. mai sus), şi toate acestea fiindcă fiecare titan participant la crimă (consubstanţializare!) apucase să mănânce din Dionysos Zagreus, înainte de a fi transformat în cenuşă. Cenuşa este, pe de altă parte, „vinovată”, semnificaţie ce va fi translată ulterior în deficienţe fiziologice, ceea ce declanşează procesul reversiv al *katharsis-ukd*: oamenii, predispuşi la boli şi la suferinţe din cauza carenţelor originare ale materiei titanice, trebuie să trăiască în aşa fel încât să „moşească” fiinţa lor lăuntrică de lumină, serenă şi pură, „albă” (de unde: vestimentaţia orficilor!), ajutând-o să scape de sarcofagul de materie opacă în care a fost închis ca într-o închisoare.

COSMOGONIA GREACĂ

La *Theogonia* lui Hesiod am făcut deja referiri în repetate rânduri, în context comparativ, motiv pentru care nu vom intra aici în prea multe detalii. Cultivator de pământ beoţian de la sfârşitul secolului al VIII-lea î.e.n., aproximativ din perioada în care s-au articulat şi poemele homerice, Hesiod ilustrează versantul cultural popular al mentalităţii greceşti, în vreme ce Homer o reprezintă pe aceea aristocratică, agonală, canonică.

Morfologic – aşa cum se întâmplă, de altfel, în orice moment al culturii universale –, palierul popular, compus din legende, eresuri, credinţe difuze neatestate canonic, prezintă, din start, sincretisme şi licenţe de credinţă pe care nu le găsim la palierul aristocratic, normativ.

Ţinând cont de această defalcare, diferenţa cea mai pregnantă dintre Homer şi Hesiod o găsim la nivelul imaginarului thanatic, neconcesiv la Homer, mult mai nuanţat şi permisiv la Hesiod. Homer nu cunoaşte ceva ce, cu o sintagmă modernă, poate abuzivă, am putea numi meritocraţie thanatică: în *Iliada* şi *Odiseea*, toate sufletele (dublete spectrale ale corpului, *ei dola*), care se desprind de trup în momentul morţii se îndreaptă fără preget spre

împărăţia tristă şi întunecată a lui Hades, indiferent de calitatea umană a celui defunct sau de faima pe care acesta a dobândit-o în timpul vieţii. Cel mai pregnant, acestei convingeri pesimiste îi dă glas umbra (*ei dolon-xă*) lui Abile în cântul al XI-lea al *Odiseei*, în momentul în care este întâlnită în lumea de dincolo de către Odysseus, sosit acolo pentru a afla de la umbra proorocului Tiresias cât mai are de îndurat până la întoarcerea în Ithaca: „*Mai bine-aş vrea să fiu argat la ţară, /La un sărac cu prea puţină stare/Decât aici în Iad să fiu mai mare*”. (trad. G. Murnu, *Odiseea*, XI, 654 – 656, ed. rom. 1979, p. 275; citatul figurează printre cele „pesimiste”, demoralizatoare, pe care Socrate şi discipolii săi l-ar extirpa din memorie în momentul construirii cetăţii ideale, v. *Republica*, n, 386 c, Opere, V, 1986, p. 156).

Dimpotrivă, în poemul pedagogic *Munci şi Zile* al lui Hesiod, scris de către poet pentru moralizarea fratelui său delăsător, Perses, concepţia despre moarte se înscrie într-un regim corectiv: în faimosul *mit al vârstelor*, marcat, cu o excepţie bizară, de seminţii degenerescente (*aur*, *argint*, *aramă*, *eroi*, *fier*), oamenii din vârstele de *aur* şi *argint* devin *daimones* după moarte (transfigurare, deci), pe când *eroii* din vârsta a patra, interpolată, ajung *post mortem* în *Insulele Fericiţilor* de dincolo de râul cosmic

Okeanos, unde se vor odihni în tihnă, bucurându-se nestingherit de roadele pământului. [Pt. „Insula Fericiţilor” v. Erwin Rohde, *Psyche*, ed. rom. 1985, p. 68 şi urm.; Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor*; Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gândire în Grecia antică*, cap. I, *Structurile mitului*, v. de asemenea Ovidius, *Metamorfoze*, ed. rom. a II-a, 1972, Cartea I, unde poetul latin elimină tacit vârsta eroică din schema lui Hesiod, nemenţionând, în consecinţă, nici *Insula Fericiţilor*).

În *Theogonia* lui Hesiod (în vol. *Opere*, 1973), prima divinitate care se naşte e *Geea* (Gaia), zeiţa pământului, apărută la confluenţa cu Haosul cel de nepătruns şi cu „Tartarul întunecat”, conceput ca un soi de proto-Hades în străfundurile de nepătruns ale lumii subpământene.

Următoarea divinitate este *Eros*, „cel mai gingaş" dintre zeii nemuritori, numit „îmblânzitor" – adică dotat cu virtuţi magice de armonizare – de către poet. Despre poziţia paradoxală a lui Eros şi despre cariera lui mitică ulterioară am vorbit deja cu prilejul analizării *Enumei elish*: apărut în poziţia a II-a, când nu sunt întrunite condiţiile pentru o hierogamie, Eros funcţionează ca *principiu de armonizare*: tot ceea ce se va zămisli de acum încolo în univers va intra în plasa magică ordonatoare întreţinută de el, ceea ce va explica şi cariera sa de mai târziu, când el va deveni, prin miniaturizare, *paredru* (însoţitor masculin) al zeiţei iubirii, Afrodita. Aceasta e ipostaza în care-l cunoaşte opinia curentă, deşi el nu este singurul paredru al Afroditei, fiind dublat de înfricoşătorul Hymenaios, zeul iubirii dezlănţuite şi al dezvirginării. Eros e reprezentat, până la demonetizare, ca un copil şăgalnic, redutabil aruncător de săgeţi voluptuos otrăvite, cărora nu le rezistă nici muritorii (ceea ce ar fi normal), dar nici zeii cei mari, inclusiv Zeus. Puterea imensă a acestor săgeţi demonstrează faptul că grecii vedeau în iubire o forţă magică primordială, dotată însă cu virtuţi constructive, armonizatoare.

Francis E. Peters (*Termenii filosofiei greceşti*, ed. rom. 1993, p. 97 sq) consideră, pe bună dreptate, că între cele două accepţiuni ale lui Eros – cea primordială, cosmogonică, şi cea ulterioară, din complexul Afroditei, zeiţă sosită târziu în panteonul olimpian, din Orient (cf. Walter F. Otto, *Zeii Greciei*, ed. rom. 1995, p. 97 sq.) – există o diferenţă esenţială, marcată de logica bisexualităţii, adică a contrariilor. În primul caz, Eros e o forţă motrice plăsmuită după un model sexual, folosită pentru a explica «însoţirile» şi «naşterea» elementelor mitologice, un fel de «Prim Mişcător» din vechile cosmogonii, în vreme ce în al doilea el leagă *elemente contrare*, cum sunt bărbatul şi femeia, participând în acest fel la armonizarea puterilor disparate. Citându-l pe Francis M. Cornford, Jean-Pierre Vernant sesizează că scenariul cosmogoniei greceşti, în formele sale arhaice, marchează o trecere – care pare să-l fi fascinat pe Hesiod – de la unitate

la dualitate opozitivă: „Din […] unitate [al primordială se ivesc, prin separări şi diferenţieri treptate, perechi de contrarii – «întunecatul» şi «luminosul», «caldul» şi «recele», «uscatul» şi «umedul», «densul» şi «rarefiatul», «susul» şi «josul»… –, ce vor delimita în lume diverse realităţi şi zone: cerul strălucitor şi cald, aerul întunecat şi rece, pământul uscat, marea umedă. De asemenea, aceste contrarii – care au ajuns să fiinţeze separându-se unele de altele – se pot uni şi amesteca pentru a produce anumite fenomene cum sunt naşterea şi moartea a tot ceea ce are viaţă – plante, animale, oameni”. (*Originile gândirii greceşti*, ed. rom. 1995, pp. 136-137)

Să ne oprim puţin, înainte de a răsfoi mai departe *Theogonia* lui Hesiod, la figura *Geei*, marea zeiţă primordială a pământului, care nu e câtuşi de puţin atât de lipsită de echivoc pe cât pare la prima vedere, mai ales dacă o punem în paralel cu *Demeter*, zeiţa pământului fertil, roditor, stăpâna misterelor de la Eleusis şi cea care i-a dăruit lui Triptolemos primele spice de grâu, pentru a-i învăţa pe oameni cum să le cultive. Erwin Rohde (*Psyche*, ed. cit., pp. 159-160) asociază Geei funcţia fertilizatoare şi pe cea funerară: „Grija pentru cei vii şi pentru cei morţi o are şi divinitatea feminină a adâncurilor subpământene, care poartă însuşi numele pământului, Gaia sau Ce. De la ea se aştepta, acolo unde era adorată, să binecuvânteze muncile agricole. îi revenea însă şi domnia asupra sufletelor; împreună cu ele era invocată şi împreună li se aduceau sacrificii”. În conformitate cu mentalitatea secolului al XIX-lea, marele Ulrich von Wilamowitz-Mollendorf (cel care se opune, academic şi doct, *Naşterii tragediei din spiritul muzicii*, al lui Nietzsche, printr-un pamflet publicat în ziua de 30 mai 1872) consideră că trecerea de la *chthon* (pământ rece, neprimitor, adânc, asociat în mod predilect cu morţii) la *ge* (pământ fertil, roditor) se face doar după ce Geea este fecundată de către zeul celest Uranos (cf. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, ed. cit., p. 218), ceea ce nu explică, pe de o parte, numele ei de dinainte de apariţia lui Uranos, şi, pe de altă

parte, nu lămureşte faptul că în *Theogonia* lui Hesiod era nu apare niciodată, strict lexical, ca fiind asociată subteranei reci, demoralizante a morţilor (*chthon*), ci numai accepţiunii roditoare a pământului, *ge*.

În combinaţia de mai târziu cu Demeter, însă, Geea îşi pierde caritatea de zeiţă procreatoare, roditoare, fiind receptată mai degrabă ca o forţă plăsmuitoare arhaică; Demeter, de altfel, preia ambele funcţii, cea hrănitoare a pământului şi cea thanatică, prin asocierea cu fiica sa, Kore-Persephone, soţie a lui Hades. Erwin Rohde (op. cit., p. 161) susţine că ne aflăm în faţa unei substituţii: „… Demeter, sub numele căreia oamenii voiau a recunoaşte o a doua «mamă a pământului», lua ici şi colo, în cadrul cultului, locul Gaiei şi intra în felul acesta într-o relaţie mai intimă cu imperiul sufletelor din adâncurile pământului”. Arme Baring şi Jules Cashford (*The Myth of the Goddess*, 1993, cap. *Goddesses of Greece*: *Gaia*, *Hera*, *Artemis and Athena*) invocă o veche analogie cu zeiţa pelasgilor, Eurynome, care se însoţeşte cu un şarpe zămislit tot de către ea, Ophion, pentru a da naştere unui ou cosmic primordial, acvatic, din care se vor naşte, ulterior, toţi zeii, atrăgând atenţia asupra faptului că Geea creează oceanul – adică un mediu acvatic – înainte de a se acupla cu celestul Uranos, care se culcă peste ea, strivind-o dureros (scenă care apare şi în mitul lui Eurynome). Trimiterea se face, inevitabil, către cuplul babilonian Tiamat – Marduk, din *Enuma elish*, detaliu remarcat deja în 1945 de către R.D. Barnett, în *Journal of Hellenic Studies*, după decopertarea bibliotecii hitite de la Bogaz-Koy (cf. Guthrie, op. cit. p. 52 [1]). După toate aceste divagaţii, să rostim şi concluzia: se pare, în cele din urmă, că funcţia arhaică a Geei a fost preluată în Grecia clasică atât de către Demeter, cât şi de către Thetys, puternica zeiţă a palatelor din adâncul mării; aceasta din urmă nu trebuie să fie scoasă din ecuaţie, fiind considerată „mamă” originară în unele culte târzii, în sincretism cu Geea şi cu Demeter. De altfel, ea îşi demonstrează puterea în câteva ocazii privilegiate, cum este, de pildă, aceea a salvării pruncului Hephaistos

aruncat de către Hera din înaltul Olimpului, şi tot ea intră – cum vom vedea imediat – în ecuaţia ipotetică a răsturnării de pe tron a preaputernicului Zeus.

Zămislind marea, Geea se împreunează, în *Theogonia* lui Hesiod, cu Uranos, zeul cerului înstelat, hierogamie din care se vor naşte *titanii*, care urmează unei serii prime de divinităţi ordonatoare, din rândul cărora fac parte, între alţii, Okeanos, râul cosmic care înconjoară lumea, Hyperion, „zeul luminii”, Rhea, viitoarea soţie a lui Kronos, sau Themis, zeiţa justiţiei divine, şi Mnemosyne, zeiţa memoriei. Incluzându-i şi pe titani, seria e *benefică*, ciudat fiind doar ce se întâmplă după aceea, fiindcă Geea, însoţindu-se tot cu Uranos, va naşte apoi o redutabilă serie *malefică* de fiinţe monstruoase, formată din magicienii *Ciclopi* – care îi vor făuri lui Zeus fulgerul sideral, arma sa cea mai redutabilă –, şi din cei trei Hecatonheiri, fiinţe cu cincizeci de capete şi cu o sută de braţe vânjoase, care vor participa, în cele din urmă, la *gigantomahia* lui Zeus, Briareus, Hecatonheirul cel mai vânjos devenind, ocazional, protector al marelui zeu.

Interesant e faptul că seria monstruoasă nu se opreşte aici: mai târziu, Geea îl va naşte pe balaurul Typhon – tatăl fiind Tartar –, cu care Zeus va duce o luptă aprigă, înverşunată, pe muchie de cuţit, fiind chiar înfrânt într-o primă instanţă. Toate acestea se petrec ca şi cum Geea şi-ar fi uitat virtuţile germinative pozitive, trecând la răutăţi; de fapt, după toate probabilităţile, în faptele arhaice ale zeiţei s-au cuplat funcţii sosind din direcţia a doua zeităţi diferite, una fiind cu siguranţă un import oriental, dintr-o zonă tipologică apropiată de Tiamat, al cărei comportament abuziv, concretizat tot prin zămislirea unei serii prodigioase de fiinţe monstruoase, l-am relevat deja.

Theogonia lui Hesiod confirmă unul dintre motivele cosmogonice pe care le-am mai întâlnit deja, cu precădere la Apsu şi Tiamat: parentajul abuziv, ameninţător. „Geea, întinsul pământ, gemea strâmtorat în adâncuri” – scrie Hesiod –, din cauza lui Uranos, „tatăl cel crud”, care nu

numai că se întinsese peste ea, amenințând-o cu sufocarea, dar îi şi închisese toţi copiii în adâncuri, urându-i: „*Astfel de fii se născuseră din Ceru-nstelat şi din Geea, / Fii de temut, care-au fost urâţi de crudul lor Tată/ încă din ceasul dintâi, căci după naştere, grabnic, /Fără să-i lase să vadă lumina cea strălucitoare, / Tatăl cel crud şi-i vâra în grote ascunse în bezne/ Ceru-nstelat şi rânjea făcându-şi treaba mârşavă*”. Uranos recurge la acest gest criminal de teamă să nu fie răsturnat de pe tron de către unul dintre fiii săi; motivul se va prelungi la Kronos şi, mai departe – ipotetic – la Zeus, instituind confruntarea generaţională pe care o întâlnisem şi în *Enuma elish*, cu care *Theogonia* lui Hesiod – unde, cum s-a spus, Geea este ultima dintre marile zeiţe chtoniene sosite în spaţiul mediteranean împărtăşeşte şi un alt detaliu, pe care-l vom afla şi în *Edda* scandinavă: nu *prima generaţie* de zei zămisleşte lumea, ci una ulterioară, care se „foloseşte” de primii zei ca de o materie plăsmuitoare originară, disponibilă.

Văzând comportamentul abuziv al lui Uranos, tată „mişel […] ce primul făcut-a sălbatice fapte”, Geea îşi îndeamnă progeniturile titanice să se revolte – relaţia îndepărtată cu Apsu-Tiamat este evidentă… –, dar acestora, speriaţi, „le strânse groaza gâtlejul”, şi „nimeni nu scoate o şoaptă”, cu excepţia curajosului

Kronos, care acceptă provocarea, primind de la Geea arma răzbunării, o seceră de fier alb, cu care îl castrează pe Uranos atunci când acesta soseşte „ars de iubire” să se împreuneze cu zeiţa pământului, aruncând apoi mădularul în mare, din spuma căruia se va naşte apoi o „mândră fecioară”, Afrodita, pe care Hesiod o înzestrează cu virtuţi fertilizatoare: „unde-şi aşază lăcaşul, răsar rădăcinile vieţii”.

După castrarea lui Uranos, funcţiile fertilizatoare ale zeilor deja existenţi se dezlănţuie: din sângele mădularului uranian înghiţit de către Geea, după ce Kronos îl aruncase peste umăr, se nasc Eryniile, zeiţele răzbunării, giganţii şi nimfele, pentru ca zeiţa nopţii Nyx să nască Moira (destinul) şi Moartea, apoi Somnul, Visele, Hesperidele,

răzbunarea (Nemesis), Bătrâneţea, Foamea, Uitarea, Durerea etc. Marea naşte o serie prodigioasă de zei şi zeiţe între care e şi bătrânul Nereus şi redutabila Thetys, cititorul putându-şi rezerva plăcerea de a urmări întreaga arborescentă genetică direct pe text, dar şi în crestomaţia lui N.A. Kun, *Legendele şi miturile Greciei antice*, care trebuie parcursă cu atenţie la notele de subsol (nu toate ediţiile le au!), fiindcă miturile sunt asamblate adeseori foarte logic şi închegat din diferite surse, luate din perioade culturale diferite.

Însoţindu-se cu Rhea – povesteşte mai departe Hesiod –, Kronos, recunoscut ca stăpân al lumii, devine, pe rând, tatăl Hestiei, al lui Demeter, al Herei cu „sandale de aur", al lui Hades şi Poseidon, numai că povestea parentajului malefic se repetă: ştiind de la Geea şi de la Uranos că unul dintre fiii săi e ursit să îl răstoarne de pe tron, Kronos îşi înghite pe rând progeniturile, lăsând-o pe Rhea „cernită". Complotând tot cu Geea şi cu Uranos în perioada naşterii iminente a unui nou fiu, Zeus, Rhea este trimisă pe insula Creta să nască pe ascuns, copilul fiind încredinţat tribului orgiastic al *kureţilor*, *daimones* subpământeni care primesc şi misiunea de a bate din scut şi din arme atunci când micul Zeus plânge, pentru a nu fi auzit de către răzbunătorul Kronos. Pentru a-l păcăli pe acesta, Rhea recurge la un şiretlic: înveleşte un bolovan arătos în scutece şi-l prezintă lui Kronos, care-l înghite fără să verifice. Ajuns la maturitate, Zeus îl răstoarnă de pe tron pe Kronos, îşi înghite prima soţie, pe Metis, zeiţa vicleniei oportune (echivalenta Mayei, iluziei cosmice, din complexul hindus) şi devine stăpân al lumii, după ce îl obligă pe Kronos să-i regurgiteze fraţii şi surorile, de la Hestia la Poseidon.

Trei episoade care preced asumarea suveranităţii de către Zeus se cer a fi relevate chiar şi într-o asemenea ramă genetică sumară. Primul dintre ele e titanomahia/gigantomahia: solidari cu Kronos, titanii se revoltă împotriva lui Zeus – excepţie făcând Prometeu, disident –, tânărul zeu pedepsindu-i cu greu cu ajutorul

fulgerului sideral făurit de către Ciclopi (dintr-o generaţie anterioară ciclopului Polifem pe care îl întâlneşte Odysseus în drumul său spre casă) şi cu ajutorul înfricoşătorilor Hecatonheiri, sloboziţi din adâncul Tartarului. Al doilea episod e cauzat de mânia punitivă a Geei, mama titanilor înfrânţi: însoţindu-se cu Tartarul, ea naşte un monstru serpentiform fioros, Typhon, înfrânt şi el de către Zeus. În cele din urmă – acesta fiind ultimul episod asupra căruia voiam să ne oprim –, Zeus, Hades şi Poseidon îşi împart supremaţia asupra lumii, primul luând cerul, al doilea lumea de dincolo şi al treilea marea şi oceanele, pământul urmând să fie administrat în comun. Realizată în acest fel, împărţeala suscită anumite întrebări, asupra cărora vom reveni, după ce vom discuta câteva aspecte legate de structura de ansamblu a mitului.

Cel dintâi dintre ele vizează verticala cosmogonică, aşa cum şi-o imaginau grecii, Hesiod articulând un univers cosmologic format din patru straturi: *aiiher* (eterul), unde sălăşluiesc zeii nemuritori, *aerul suprateresţru*, pe care îl respirăm noi, impur, traversat de boli, suferinţe şi diferite alte noxe fiziologice şi psihologice – atribuite, în general, influenţei malefice a Nopţii (*Nyx*), fiindcă aceasta zămisleşte, în textul hesiodic, *vrajba dintre oameni*, *înşelăciunea*, *dorul*, *tânjirea*, *bătrâneţea*, *truda*, *foamea*, *uitarea* şi *durerea* – *pământul* şi *lumea subterană a morţilor* (Hades), unde coboară sufletele spectrale (*ei dola*). Schema generală prezintă imaginea acestor patru straturi, însă dacă analizăm versurile 722 – 819 ale *Theogoniei*, acolo unde, după Titanomahie, este descris de către Hesiod Tartarul, se impun inevitabil câteva nuanţe (cf. Alain Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare*, 1987, p. 257 sq.: *L'Univers et l'Abîme*; în ed. din *Theogonia*, pe care am citat-o, p. 46 sq.) – Structura verticală e formată – susţine autorul francez – din Cer, Pământ şi Tartar (nu Hades), ea fiind ilustrată de pilda nicovalei aruncate din cer, care figurează în *Theogonia*: acesteia i-ar trebui nouă zile de zbor să ajungă pe pământ în a zecea zi, şi tot nouă să zboare până jos, în Tartar, pentru a ajunge acolo într-a

zecea zi, distanţa dintre ele fiind, aşadar, simetrică. Tartarul mai e denumit ca „loc fără ieşire”, terifiant, fiindcă „zeii, cât sunt de puternici/ Simt îngrozite fioruri gândind la acele tărâmuri”.

Pentru a-i pedepsi pe uriaşii cu o sută de braţe (Hecantonheirii: Kottos, Gyes, Briareus), Poseidon închide Tartarul cu „o poartă grea de aramă” şi-l împrejmuieşte cu un zid de nepătruns, dar nu acestea sunt detaliile care ne interesează în primul rând, ci fiinţele şi fenomenele pe care le generează Tartarul, toate fiind asociate *sterilităţii*. Din Tartar izvodesc „marea cea stearpă” şi „pământul umbros”, aici sălăşluieşte Ceru-nstelat (adică Uranos, soţul abuziv şi de tristă faimă al Geei), aici stă puternicul Atlas, care sprijină pe umeri bolta cerului, de aici se ivesc Somnul şi Moartea, pentru a-i nelinişti pe muritori, şi tot prin acest prag ambiguu intră şi ies din lume, „fugărindu-se” mereu, fără posibilitatea de a se ajunge vreodată, Noaptea şi Ziua, asociate, inevitabil, lui Helios, zeul soarelui. Prin Tartar trece, în cele din urmă, şi râul întunecat Styx, pe care jură zeii.

Hesiod povesteşte că râul cosmic Okeanos îşi împarte apa în 10 părţi: primele 9 înconjoară pământul şi mările, pe când a zecea parte, „unda cea subpământeană curge prin noaptea cea neagră”, apa ei fiind folosită pentru a-i pedepsi pe zeii impenitenţi sau pe cei care jură strâmb: vinovaţii, obligaţi să bea din apa Styxului, zac apoi „fără răsuflet” şi „fără de glas” „într-un pat cuprins de adâncă tăcere” timp de un an de zile, după care suferă alţi nouă ani în recluziune punitivă, departe de ceilalţi zei, pentru a fi reprimiţi apoi în Olimp doar în al zecelea an: imaginea e grandioasă, însă panteonul clasic olimpian nu menţionează o astfel de torpoare. O găsim însă departe, în *Rāmāyana*, asociată fiind demonului *Kumbhakarna*, fratele lui Ravana, regele demonilor: datorită unui blestem al lui Brahma, Kumbhakarna nu putea fi trezit din somn decât o zi din an, restul de timp petrecându-şi-l dormind în ungherele tainice, subterane ale palatului. Ravana apelează la el pentru a lupta împotriva prinţului Rama şi a armatei

maimuţelor, condusă de către Hanuman.

Al doilea aspect derivă din logica paricidului pe care îl instituie Kronos, atunci când se revoltă împotriva lui Uranos, castrându-l cu o secere şi luându-i puterea. La generaţia următoare, a titanilor, *Theogonia* confirmă tema sacrificiului întipărental, prin teama lui Kronos de a fi răsturnat de către unul dintre fiii săi, ceea ce în ultimă instanţă se întâmplă, Zeus revoltându-se împotriva tatălui său şi preluând suveranitatea asupra lumii. Te-ai aştepta ca, odată cu noua ordine divină, care pare stabilă, definitivă, secvenţa paricidului virtual să dispară, ceea ce, de fapt, nu se întâmplă, motivul constituindu-l titanul Prometeu (frate cu Kronos şi cu Atlas, cel care susţine pe umeri întreaga boltă a cerului, pe un drum care duce spre grădina Hesperidelor). Prometeu e pedepsit de două ori: prima oară pentru curajul de a fi furat *focul vegetal* de la zei în beneficiul oamenilor (ascuns într-o tulpină de *nartex*, o plantă nodulară asemănătoare bambusului), când Zeus o creează pe funesta Pandora, pe care Prometeu i-o duce fratelui său, din curiozitatea acesteia născându-se, apoi, toate relele care îi copleşesc pe oameni, şi *a doua oară* atunci când este înlănţuit de celebra sa stâncă şi încredinţat vulturului, motivul nefiind focul – cum îndeobşte se mai crede, culpa fiind, totuşi, prea neînsemnată –, ci faptul că Prometeu *ştie ceva* pe care nici zeii nu îl ştiu, şi anume cum poate fi răsturnat Zeus de pe tron.

În urma suferinţelor îndurate, titanul dezvăluie, în cele din urmă, secretul: în numărul mare de hierogamii extraconjugale pe care le comite părintele zeilor, stârnind de fiecare dată exasperarea iertătoare a Herei, el nu trebuie să se însoţească cu zeiţa Thetys, fiindcă Moirele i-au prescris acesteia că va naşte un fiu *superior tatălui său*. Pentru a evita un asemenea cataclism, zeii se grăbesc să aranjeze o nuntă între Thetys şi muritorul Peleus, pe care Thetys îl şi părăseşte rapid, nu înainte de a fi născut pe marele Ahile, mult superior ca putere tatălui. De nunta dintre Thetys şi Peleus se mai leagă un episod important,

care va duce în cele din urmă la declanşarea războiului împotriva Troiei, care intră în economia *Iliadei* şi *Odiseei* lui Homer. Nunta are loc în peşterile încăpătoare ale centaurului Cheiron, la ea participând toţi zeii, cu excepţia zeiţei discordiei Eris, care nu fusese poftită, pentru a nu tulbura ospăţul, aşa cum îi era firea. Supărată, ea dă târcoale peşterii, şi apoi decide să se răzbune: ia un măr de aur din grădina Hesperidelor, scrie pe el *Celei mai frumoase* şi o aruncă nevăzută pe masa de nuntă. Mărul este disputat de către Hera, Athena şi Afrodita, aceasta din urmă promiţându-i judecătorului circumstanţial Paris – care păştea turmele pe muntele Ida – mâna preafrumoasei Helena în schimbul mărului; Paris, nesăbuit, decide în favoarea ei, o răpeşte apoi pe Helena din iatacurile soţului ei Menelaos, care i se plânge fratelui său Agamemnon, rezultatul fiind mobilizarea eroilor împotriva Troiei, Paris fiind fiu secret al lui Priam, îndepărtat de către acesta din cetate fiindcă Moirele îi prescriseseră că va fi vinovat de distrugerea ei.

Dintre toate motivele menţionate până acum, împărţirea suveranităţii şi a sferelor de influenţă între cei trei fraţi mari, Zeus, Hades şi Poseidon, suscită cele mai multe dileme, pe motivul că pământul nu este luat de către niciunul dintre ei.

T

mitul sugerând că el va fi guvernat în comun, ca un punct de confluenţă. Precizarea e *bizar*ă, fiindcă Geea, Rhea şi Demeter sunt toate asociate pământului; în plus, povestirile de la începuturile lumii au relevat faptul că Geea e suficient de puternică pentru a stârni teamă. La rândul ei, nici Demeter nu este mai prejos: atunci când îi este răpită fiica, Kore-Persephone, pentru a-i fi dată de soţie lui Hades, ea ajunge la o înţelegere ciudată cu zeii uranieni, obţinând permisiunea ca Persephone să trăiască trei pătrimi din ani pe pământ, alături de mama ei, şi o pătrime în lumea întunecată a umbrelor, alături de soţ. Ciclul reproduce, firește, traseul daimonic al seminţei şi al vegetaţiei, obligate să petreacă o pătrime din an în

împărăţia sterilă a iernii, însă pactul încheiat de către Demeter rămâne, totuşi, straniu, dacă ne gândim că alături de Zeus, pe cel mai înalt tron din Olimp se află Hera, *patroana căsătoriilor*: dacă puterea ei ar fi fost reală, ea nu ar fi fost prezentată ca o victimă uşoară a divinităţilor chtoniene, cum este Demeter. Observaţie care ne aduce înapoi la *pământ* şi la funcţiile sale cosmologice.

Motivul pentru care Pământul nu este dat în tutelajul divin al nimănui în momentul împărţirii funcţiilor de suveranitate între Zeus, Hades şi Poseidon, urmând să fie guvernat în comun, îşi află explicaţia în protoistoria mitologiei eline, unde o religie uraniană, venită în peninsula greacă din N-E (de unde vin, de altfel, şi aheii), s-a suprapus peste un fond de culte chtoniene, legate de logica fertilităţii regenerative a pământului odată cu sosirea primăverii, aşa cum a demonstrat superb Jane Ellen Harrison, *in Themis*. Perspectiva metodologică fusese preluată de la *Johann Jakob Bachofen*, nonconformistul coleg al lui Nietzsche de la Universitatea din Basel, care lansase în două lucrări aproape uitate azi, *Simbolismul funerar* (1859) şi, mai ales, *Matriarhatul* (1861), imaginea unei Grecii predilect chtoniene, axate pe cultul fertilizator al „Marii Zeiţe”, opus piramidei preponderent masculine din Olimp.

Publicând *Psyche*, în 1894 (ed. rom. 1985), Erwin Rohde a reiterat interesul pentru *„îngrijirea şi cinstirea morţilor”* (titlu din carte!), dedicând capitole întregi *Cultului zeilor chtonieni* şi, în principal, unui *Zeus Chtonios* – „subpământeanul” – o alta decât ipostaza clasică, uraniană, a zeului atotputernic pe care o cunoaştem. Rohde, care scrie – ca şi Harrison, de altfel – într-o epocă de dinaintea descifrării silabarului micenian de la Knossos, *Linearul B*, de către John Chadwick şi Mihael Ventris (1953) ** – ** V. John Chadwick: *The Decipherment of LINEAR B*, Cambridge University Press, 1958. *Linearul B* (aprox. 1450 î.e.n.) aparţine culturii miceniene, urmând, în timp, semnelor picturale ale scrisului *„hieroglific”*, situate de către arheologi în

segmentul 2000-1650 î.e.n., şi *Linearului A*, minoic, păstrat cel mai bine pe un faimos „disc de la Phaistos”, unde vedem o succesiune de forme aşternute de la dreapta la stânga, pentru ca, la imprimare, ele să apară în oglindă, de la stânga la dreapta. *Linearul A nu a* fost încă descifrat. Pentru descifrarea *Linearului B*, Ventris şi Chadwick au trebuit să surmonteze bariera de prestigiu ridicată de către Evans, descoperitorul Knossosului, potrivit căruia cultura minoică era total diferită de cea continentală, micenianâ, ceea ce însemna că nici cele două *Lineare* nu aveau cum să comunice. În 1940, Michael Ventris a publicat un studiu în *American Journal of Archaeology* (ulterior repudiat) în care susţinea că baza lingvistică pentru descifrarea *Linearului B* este... etrusca. Ulterior, interesul descifratorilor s-a mutat pe greacă, Chadwick omagiind-o pe americanca Alice E. Kober, căreia ştiinţa îi datorează enorm, ea dispărând însă prematur, la 43 de ani. Ventris a avut, în toată istoria *Linearului B*, o poziţie ştiinţifică delicată, venind din afara filologiei clasice. În iunie 1952, el a anunţat descifrarea silabarului la BBC, fiind suspectat de veleitarism, pe motivul că asemenea descoperiri epocale nu se anunţă la un post de radio, ci în revistele ştiinţifice acreditate. Ulterior, Chadwick şi Ventris au plasat un text în *Journal of Hellenic Studies* (1953), dând dovadă de extremă prudenţă atât în titlu (*Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives*), cât şi în sugestia că ar fi izbutit o descifrare integrală. Versiunea ştiinţifică apare abia în 1956 (*Documents în Mycenaean Greek*, Cambridge University Press), an în care Ventris moare într-un accident de maşină (la 6 sept.). Chadwick continuă publicarea inscripţiilor traduse: *The Knossos Tablets. A Transliteration* by John Chadwick, J.T. Killen and J.-P. Olivier, apărută în ediţii succesive tot la Cambridge. Mai vezi: Martin P. Nilsson: *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival* în *Greek Religion*, Lund, C.W.K. Gleerup, atribuie cultul chtonian „evoluţiei religioase posthomerice” (op. cit., p. 157), perspectivă infirmată ulterior de către Jane Ellen Harrison (*Themis*, 1903), Lewis

Richard Farnell (*The Cults of the Greek States*, I-V, 1896-1909) sau Martin P. Nilsson (*The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival* în *Greek Religion*, 1927), care mută cultele chtoniene, bazate pe venerarea unei „Mari Zeiţe", într-o perioadă mult anterioară lui Homer. Sugestia lui Jane Ellen Harrison, potrivit căreia Dionysos – considerat a fi alogen, sosit în spaţiul grec din Tracia – a preluat funcţiile unui demon autohton al vegetaţiei, aducător de foloase energetice din spaţiul subpământean (*Eniautos*, *Agathos Daimân*), a suscitat atât interes, cât şi polemici înverşunate, dubiile fiind risipite ulterior prin neaşteptata descoperire din *Linearul B*, unde numele lui Dionysos apare în genitiv, într-un text în care, dacă ţinem cont de vechimea sa – spuneau adepţii originii exclusiv trace a zeului –, nu avea cum să figureze, ca zeu „străin" (*xenos*), sosit mai târziu în spaţiul elen din zona septentrională.

Harrison mai susţine în cartea sa că mitologia greacă s-a sedimentat prin suprapunerea cultului celest, olimpian-uranic, sosit în Grecia dinspre N-E, peste un cult iniţial chtonian, autohton, axat pe magia resurecţionară a vegetaţiei, teză care a trezit, şi ea, dezbateri aprinse. Timpul a dat dreptate, în cele din urmă, acestei perspective metodologice, confirmate şi prin descifrarea *Linearului B*, unde Ventris şi Chadwick au identificat cultul unei „Mari Doamne, Stăpână a Labirintului", *Potnia*, ale cărei atribute s-au diseminat ulterior în biografiile chtoniene ale lui Demeter, Athena şi Ariadna, din ciclul cretan al lui Theseus. Interesantă e şi etimologia cuvântului *Pallas*, cu care Athena este regulat asociată, pe care Edgar Bowden (*Cybele The Axe Goddes*, 1992) o derivă din *pallakis* („concubină"), ceea ce sugerează o

Lund-London-Paris-Oxford-Leipzig, 1927; Louis Gernet: *Anthropologie de la Grèce antique*, F. Maspero, Paris, 1968; B.C. Dietrich: *The Origins of Greek Religion*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1974.

relaţie hierogamică, asociată unui paredru, atât Athena (care îi protejează în mod tradiţional pe eroi), cât şi

Demeter (însoţită de Triptolemos), sau Ariadna (părăsită în cele din urmă de către Theseus, după ce îl ajutase în uciderea Minotaurului cretan cu un gest tipic de „zeu legător”) corespunzând acestei formule.

Dintre cele trei figuri feminine menţionate, aş exclude-o însă pe Demeter, fiindcă a fost *mamă*; celelalte două rămân în afara relaţiilor de familie, Athena fiind, alături de Artemis, *fecioara* redutabilă a Olimpului (într-o piramidă divină – repet – tutelată de către anemica Hera, patroana căsătoriei). Cred că fecioria celorlalte două are la bază raţiuni ritualice, asemănătoare celor care le împiedică pe *vestalele* romane de mai târziu, cât timp se află în funcţie, să se căsătorească. În aceeaşi categorie poate fi situată şi Kore-Persephone, deşi evidenţele empirice par să ne contrazică: ea devine, împotriva voinţei sale, soţia lui Hades, detaliu marital pe care îl cunoaşte toată lumea. Ciudată e, însă, „neconsumarea” căsătoriei de către Persephone, dacă ne este îngăduit să formulăm în acest fel situaţia: pe de o parte, ea petrece mai mult timp din an într-un perimetru extramarital, alături de mama ei, pe suprafaţa plină de verdeaţă a pământului, şi, pe de altă parte, nu avem cunoştinţă să fi născut copii, deşi miturile greceşti sunt întotdeauna foarte scrupuloase în a furniza toate genealogiile divine. Funcţiile de fertilitate ne îndreptăţesc s-o aşezăm, tipologic, pe Kore-Persephone în rândul „vestalelor” abstinente: ea rămâne, preponderent, fiica mamei sale. Ajunge chiar să fie „petită” de către Theseus pentru fratele său de arme, Peirothous, nesăbuinţă pedepsită de către Hades cu legarea celor doi de un tron subpământean de piatră.

Se pare, totuşi, că, aici, s-au suprapus câteva detalii, decalate ca etaje mitologice, soţul Hades apărând mai târziu în schemă: la început, Kore-Persephone a fost „fecioara” subpământeană peţită de către un paredru – ceea ce sugerează hierogamii resurecţionare, de fertilitate –, dramatizarea răpirii ei de către Hades venind mai târziu. E, de altfel, aproape imposibil să nu alăturăm păţania funestă a lui Theseus de Dummuzi-Tammuz, paredrul

sumerian al zeiţei Innana-Ishtar: amândoi rămân în lumea umbrelor după contactul cu femeile, ceea ce sugerează o ipostază hivernală, daimonică. Gheorghe Muşu (*Lumini în depărtări*, 1981, cap. *Theseus – Thaseus*, pp. 282 – 286) a intuit subtil, asociindu-l pe erou, prin etimologia numelui, unei *mitologii a albului*.

Încheiem acolada legată de preeminenţa în timp a cultelor chtoniene – ceea ce explică neîmpărţirea pământului între Zeus, Hades şi Poseidon – cu multiplele incidenţe chtoniene pe care le au aceşti zei. Epifaniile chtoniene ale lui Zeus sunt bine cunoscute, cea sub formă de taur subpământean, din mitul Europei, fiind cel mai spectaculos. Cum am văzut, Erwin Rohde identificase un *Zeus Chtonios* printre cultele greceşti, care trimite spre o ipostază arhaică a zeului, anterioară celei uranice. Farnell (op. cit., p. 43) vorbeşte de un *Zeus Leukaios* („cel alb”), asociat luminii emergente din adâncuri, vântului şi tunetului aducător de ploaie. Jane Ellen Harrison (ed. cit., pp. 174-175) menţionează un *Zeus Moiros*, asociat celui de-al doilea măslin din Akademia Atenei, pomenit şi de către Pausanias (*Călătorie în Grecia*, I, Cartea I, 30 [2]; ed. cit., p. 98), călătorul grec vorbind, spre sfârşitul aceleiaşi cărţi, şi de un Zeus guvernator al anotimpurilor, ceea ce sugerează tot funcţii de fertilitate.

A doua identitate, tot la Harrison, este *Zeus Kataibates*, „cel care coboară”, imagine care ne aduce în memorie picurii de apă care cad din cer cu fiecare ploaie, dar şi ploaia de aur sub forma căreia Zeus o cucereşte pe Danae, închisă de către tatăl ei într-un iatac inexpugnabil subteran. La Homer, Zeus este „cel ce mână norii”. Naşterea face din el un *Katachthonios*, fiind crescut sub pământ de către kuretii din insula Creta, şi exemplele ar putea continua; în opinia lui Guthrie (op. cit., pp. 35 – 65), au existat, de fapt, două instanţe divine iniţiale cu funcţiile lui Zeus, una cretană, chtoniană, şi una de import, uraniană (cu funcţiile aferente ale unui zeu meteorologic), prima dintre ele dând în cele din urmă, prin disjungere, perechea Zeus – Dionysos, aşa cum o avem în piramida

clasică.

În cazul lui Poseidon, lucrurile par să fie mai simple (cf. Guthrie, *ibid.*, p. 94 sq.). El este *Enosichthon* sau *Ennosigaios*, cauzând toate cutremurele de pământ. Episodul întâlnirii cu Demeter şi al cuceririi ei în vreme ce aceasta rătăcea în căutarea fiicei sale îl face un *Hippios*, asociat calului şi panspermiei, dând mai departe riturile cabaline de sacrificiu cu funcţie vegetală de care vorbeşte şi Pausanias atunci când ajunge în dumbrava sacră de la Olympia (op. cit., I, Cartea a V-a 27, p. 419 sq.); tot în calitate de Hippios, zeu al cailor neînstruniţi, îl venerează şi Athena, în *Odiseea*, în momentul deşănţării lui Odysseus în Insula Pheacilor.

Hierogamia cu Demeter – pentru a scăpa, aceasta se metamorfozează în iapă, Poseidon abordând-o sub forma unui armăsar – i-a prilejuit lui Wilamowitz-Mollendorf (cf. Guthrie, ibid., pp. 96 – 97) lansarea unei ipoteze potrivit căreia Poseidon – al cărui nume derivă din *posis* + *das* („soţ al pământului”) – ar fi fost la origine un daimon al fertilităţii, cu epifanii periodice, fiind venerat şi ca *Phytalmios* („cel care face plantele să crească”), însumând toate aceste fire, ajungem la concluzia că formula finală de care dispunem în monografia clasică a zeilor olimpieni s-a articulat prin fuziunea a doua etaje – unul chtonian şi unul uranian, celest –, primul etaj fiind preponderent, întrucât pământul se găseşte în fiinţa fiecăruia dintre zeii cei mari. Credinţa uraniană, indo-europeană, care a pătruns în Grecia venind din partea de N-E a peninsulei a accentuat amprentele celeste, grăbind disjungerea palierului chtonian de cel uranian. Separarea nu s-a făcut mecanic, ci prin păstrarea şi – în unele cazuri – resemantizarea atributelor chtoniene; un argument etimologic surprinzător aduce în acest sens volumul deja citat *The Myth* of the *Goddess*, de Arme Baring şi Jules Cashford (ed. cit. p. 365, în cap. *Demeter and Persephone*), unde cele două autoare exprimă dubii privind extragerea numelui marii zeiţe din *Da*/*Ce*

CTetan

+ *Meter*, mamă, înclinând mai deerahs! «care numeşte seminţele de *2" dyaf* f? *" * „*Dyaus*, „zeul indo-europeant îl anterioară Vedelor? (v. M. Eliade, *ICIRTD. at.* 8)

COSMOGONIA VECHIULUI TESTAMENT (GENEZA) Cronologie

(cf. praf. Felix Just, Loyola Maryrnount University *An* ed. rom. 2002, Roland de Vaux: *Ancient Israel Îţi institutbms*. Translated by John *Z*

Inc. New York-London-îoront francez, prof.ro. and de Vaux.

poporului lui Israel (

1300, evreii sunt bine primiţi în Egipt apoi cad ce duce la exodul condus de cătrf *uZ* tablelor legii pe muntele Sinai şi Exodul, Leviticul, Numeri, Deuterononi)

În

1.000 î.e.n.: Regele David aprox. 970 î.e.n.: primul Templu din Ierusalim, construit de către Solomon; acesta moare aprox. În anul 930, succesiunea înverşunată la tron ducând la divizarea Israelului în două regate, cel de nord („regatul lui Israel"), cu capitala la Samaria, fiind cucerit în 721 î.e.n. de către asirieni. Regatul de sud, „al lui Iuda", este condus de regi din Casa lui David;

605 î.e.n.: regele babilonian Nabucodonosor îi înfrânge în luptă pe egipteni şi pune stăpânire pe o parte a Regatului de Sud; evreii se revoltă în două rânduri (597, 587 î.e.n.), rezultatul fiind cucerirea Ierusalimului de către Nabucodonosor II, distrugerea Templului şi deportarea masivă a evreilor instruiţi (funcţionari, preoţi, meşteşugari, învăţători etc.) în Babilon (587 – 586 î.e.n.): zeci de mii de oameni sunt forţaţi să-şi părăsească locurile de baştină, unii dintre ei – nu mulţi – reuşind să se refugieze în Egipt;

539 î.e.n.: regele persal Cyrus supune Babilonul, eliberându-i pe evrei; mulţi dintre ei se întorc în Iudeea şi Galileea;

aprox. 520 î.e.n.: se construieşte al doilea templu din Ierusalim, mult mai modest decât acela al lui Solomon,

raţiunile fiind, prioritar, de ordin economic: exilul forţat babilonian pauperizase poporul şi cele două regiuni, care au fost nevoite să suporte şi trauma unor schimburi eterogene de populaţie.

Geneza

Primele fragmente din *Cartea Genezei* au fost elaborate, după toate probabilităţile, în timpul exilului babilonian, textul fiind desăvârşit după întoarcerea din exil. În consecinţă, Geneza a fost concepută ca *textul identitar* al unei etnii sacrale care se defineşte pe sine ca „popor ales al lui Dumnezeu”, ceea ce nu înseamnă câtuşi de puţin privilegii – cum în mod vulgar se mai crede, în primul rând de către antisemiţi –, ci restricţii austere de comportament: „poporul ales”, în logica *Genezei* şi a *Exodului*, e poporul care consimte să trăiască în conformitate cu restricţiile sacrale impuse de către Yahwe. Conceptual, distincţia e marcată de către cele două contexte în care apare cuvântul *Elohim* în *Torah* (pentru *Torah*, v. *Dict. enc. de iudaism*, ed. cit., pp. 816 – 826): ca *nume al lui Dumnezeu*, pe de o parte, şi ca *Elohim Acharim* („alte divinităţi”, „idoli”), pe de alta, *poporului ales* interzicându-i-se venerarea sau cultul unor *Elohim Acharim*, dotaţi cu semn iconic, cu „chip cioplit”; interdicţia apare de 20 de ori în *Torah*, fiind cea mai frecventă dintre toate restricţiile culturale formulate.

Exegeza a stabilit că în elaborarea *Genezei* s-au îngemănat cel puţin trei filoane religioase: unul nordic, *elohimic*, unul sudic, *Yahwist*, a treia influenţă venind din direcţia imaginarului religios babilonian, asimilat cu prilejul exilului, în această categorie intrând, de pildă, Grădina Edenului şi asocierea nemuririi cu fibra vegetală (prin pomul vieţii şi al nemuririi), care nu se găseşte în imaginarul sacral iudaic, dar apare în spaţiul sumerian şi, ulterior, în cel babilonian, în complexul zeiţei Innana-Ishtar şi în *Epopeea lui Ghilgameş*, unde apare, între altele, şi un potop punitiv, trimis de către zei, cu mult înaintea celui foarte cunoscut al lui Noe. Cele două locuri de provenienţă, cel nordic, *Elohimic*, marcat prin textele „E”,

şi cel sudic, *Yahwist*, marcat în exegeză prin textele”]”, au drept locuri sacrale de focalizare două „locuri înalte” de cult (*bamoth*), muntele venerat al Nordului fiind *Horeb*, iar cel al Sudului, *Sinai* (ei. Anne Baring – Jules Cashford, op. cit., p. 418).

În asamblarea acestor tradiţii, „cheia” – insuficient elucidată până azi – e dată de cuvântul însuşi *Elohim*, care este pluralul cu desinenţă masculină al cuvântului *Eloah* („un zeu”). După calcule scrupuloase, *Eloah* apare de 200 de ori în Vechiul Testament, iar *Elohim* de peste 2000 de ori; etimologic, *Eloah* derivă din *alah* („a înspăimânta”), *alih* („a fi înspăimântat; a căuta refugiu din calea a ceva ce te înspăimântă”), similitudine care i-a făcut pe mulţi cercetători să creadă că *Eloah* şi *Allah* vin din aceeaşi rădăcină, cu atât mai mult cu cât ambele divinităţi corespund sugestiei lansate de nume: sunt punitive, stihiale, putând fi abordate doar pe calea supuşeniei, şi nu pe aceea a iubirii. Pentru a complica şi mai mult situaţia, mitologia comparată nu uită să-l menţioneze pe canaanean*ul Ei*, zeu cu epifanie taurină, psihopompă, foarte aproape, morfologic, de *Baal*, nume generic pentru „stăpân divin” în aceeaşi geografie culturală; de *Baal* şi de *El*, veneraţi prin efigii taurine, se leagă, de fapt, interdicţia de a-i venera pe *Elohim Acharim*, din Torah, Baal fiind, dintre toate divinităţile de proximitate, zeul împotriva căruia Vechiul Testament avertizează cel mai înverşunat. O face nu fără temei, dacă stăm să ne gândim bine: strânşi sub Muntele Sinai, pentru a-l aştepta pe Moise, evreii intră într-o situaţie de vid sacral – echivalentul „deşertului” în care sunt plimbaţi pentru a li se pierde memoria –, moment în care strâng aur şi fac din el o efigie divină taurină, un viţel (Exodul 32), pus în frunte pentru a fi urmat de către popor, adică se comportă aşa cum ar fi procedat, în momente de criză similare, închinătorii lui Baal.

Pluralul masculin al lui *Elohim* continuă să dea de furcă exegeţilor, interpretările fiind divergente. Unii cercetători soluţionează simplu dilema, afirmând că *Elohim* este însoţit întotdeauna de un verb la singular, ceea

ce nu este adevărat, cel puţin în celebrul pasaj din Geneza 1: 26 nu, unde Dumnezeu vorbeşte fără echivoc la plural atunci când îndeamnă la facerea omului, *ca şi cum nu ar fi singur*. Alţi exegeţi susţin că pluralul este unul de majestate, sau că Dumnezeu reprezintă totalitatea multiplă concentrată în Unitate, ceea ce ar justifica pluralul, dar sunt şi antropologi care spun că *Elohim* reprezintă apartenenţa de substrat la o religie politeistă, pe care ulterior Yahwismul, auster şi discreţionar, a înlocuit-o. Ţinând cont de faptul că Geneza este text identitar, zămislit *ca reacţie ideologică* la vicisitudinile exilului babilonian, monoteismul aspru şi aniconismul interdictiv pot fi concepute şi ca strategii de diferenţiere cu efect integrativ: punând numele divinităţii la plural, învăţaţii exilului ar fi dorit să sugereze că toate divinităţile de proximitate reprezintă, în esenţă, epifaniile plurale, nelegitime, ale unui singur zeu „autentic”, aflat în „posesia” poporului lui Israel. Episodul viţelului de aur, pe care l-am citat deja, subliniază că Aaron, făurarul efigiei, nu consideră că ar exista o incompatibilitate între divinitatea pe care o slujeşte şi *imaginea* acesteia. Abia Moise va distruge viţelul, comunicând poporului său că din acel moment divinitatea nu are chip.

Mai există şi alte argumente la această dezbatere – fastidioase în aparenţă – pe care nimeni nu le va putea soluţiona vreodată logic, ci doar doctrinar: în Geneza 1: 26, unde se află controversatul pasaj cu *Elohim* pus la plural, se spune: „Să facem om după chipul nostru, după asemănarea noastră…” – toate acestea într-un monoteism punitiv, stihial, în care divinitatea *nu are imagine*. În Geneza 1: 27, sincopele logice continuă, atunci când textul spune că „Dumnezeu a creat pe om după Chipul Său, l-a creat după chipul lui Dumnezeu; i-a creat [la plural!] de sex masculin şi de sex feminin”, deşi cel creat va fi doar Adam, pe care Dumnezeu îl va descoperi că este *singur* pe pământ (Geneza 2: 18), motiv pentru care o va crea pe Eva din coasta lui Adam (Geneza 2: 21-23). Pentru a risipi dubiile că aş comite un sacrilegiu, precizez că aceste

aspecte mă interesează strict antropologic; doctrinar, tensiunile logice pot fi surmontate, scriindu-se deja biblioteci vaste despre această chestiune. Antropologic, totuşi, se pare că, în elaborarea textului, s-au contopit „două Geneze”: una de la început, când Dumnezeu se oglindeşte mulţumit în creaţia lui, văzând că ceea ce a creat „este bine”, şi a doua în care este nemulţumit de creaţia sa, pe care nu o mai poate controla, aici intrând episodul cu Grădina Edenului şi cu căderea în păcat.

„Imaginarul multor poveşti din Geneza este indubitabil sumerian şi babilonian” – scriu Arme Baring şi Jules Cashford (op. cit., p. 428). Roland de Vaux (*Ancient Israel*, ed. cit.) a scris cartea clasică a acestui subiect, influenţa babiloniană nemaifiind contestată de nimeni în lumea exegeţilor, cu excepţia bigoţilor (mulţi dintre ei fiind pe Internet, cu pagini agresive). Iată două exemple, în afară de Grădina Edenului, de sugestia că Adam şi Eva ar putea dobândi nemurirea, dacă mănâncă din pomul potrivit (sunt pedepsiţi fiindcă au mâncat din pomul cunoaşterii, dar sunt alungaţi din Eden din raţiuni preventive, pentru a nu mânca din pomul vieţii şi al nemuririi – care sugerează, cel puţin ipotetic, logica transsubstanţierii prin consumarea unei substanţe vegetale, ceea ce ne duce cu gândul la zeii resurecţionari ai fertilităţii, la *Epopeea lui Ghilgamesh* şi la Mesopotamia, dar nu la spaţiul strict semitic). Primul exemplu este dat de cele 7 *zile ale Creaţiei*, care reproduc zilele calendarului lunar babilonian. Al doilea e chiar mai subtil (*ibid.*, p. 421): în Geneza, Dumnezeu făureşte mai întâi *lumina* (1: 3), mai târziu *vegetaţia*, sămânţă cu sămânţă şi rod cu rod (1: 11), apoi, în ziua a patra (1: 14-19) el creează *soarele şi luna*, pentru a separa ziua de noapte, aşezând cele două astre „în întinderea cerului”. Orice text de exegeză doctrinară ne poate lămuri că prima lumină, apărută înaintea sursei astronomice (soarele), este una *spirituală*, deşi sub aspect antropologic lucrurile pot fi gândite şi altfel: prin asocierea cu vegetaţia, care apare înaintea soarelui şi a lunii, lumina dintâi reprezintă energia daimonică a vegetaţiei

resurecţionare, pe care o găsim în multe mitologii: e „lumina" care face ca planta să treacă peste proba grea a iernii, asigurând renaşterea. În Geneză (1: 12), pământul produce vegetaţie înainte de apariţia soarelui: Dumnezeu constată lucrul acesta, şi-l include în ordinea imuabilă a creaţiei, constatând că „este bun". Anne Baring şi Jules Cashford (op. cit., p. 421) atrag atenţia asupra faptului că succesiunea reproduce ordinea din calendarul babilonian, unde Nergal, zeul păstoritului şi al turmelor tutelează ziua a treia, în vreme ce Nabu, zeul astronomiei, stăpâneşte ziua a patra.

Geneza este o cosmogonie nesacrificială, foarte elaborată, fiindcă Dumnezeu creează lumea *prin cuvânt*, analogia făcându-se cu egipteanul Ptah. Inedită e şi poziţia divinităţii în raport cu creaţia sa: în alte cosmogonii, cum am mai văzut, divinitatea nu e separată de creaţie, mai mult, în unele cazuri, ea aparţine chiar unei generaţii divine secunde (cazul lui Marduk, sau cazul lui Odhin, de la germani); dimpotrivă, în Vechiul Testament, ea se află în afara creaţiei, fiind nesubstanţial unită cu ea. Neînţelegeri putem avea şi în cazul asentimentului divin de la sfârşitul fiecărei zile de creaţie, când Dumnezeu se opreşte, se reflectă mulţumit în cele făcute şi constată că „*este bine*". Anne Baring şi Jules Cashford (*ibid.*, pp. 420 – 421) au remarcat că sentinţa reproduce un model juridic mesopotamian, unde fiecare meşteşugar era obligat să parafeze declarativ calitatea de „lucru bun" a produselor pe care le trimitea la piaţă, viciile ascunse sau munca de mântuială atrăgând asupra sa consecinţe legale grave (o *temporal*… – cum am exclamat deja…).

E limpede însă că asentimentul lui Dumnezeu nu este unul de ordin moral, unde binele este contrapus răului, fiindcă dacă ar fi aşa, el ar putea sugera că lucrul tocmai făcut ar putea fi şi „rău" tocmit, cu disfuncţionalităţi ce se cer a fi remediate, ipoteză imposibilă în contextul iudaismului, fiindcă ar da de înţeles că Dumnezeu poate face şi „greşeli", ceea ce contravine calităţii de divinitate perfectă a Creatorului. Sentinţa înseamnă, de fapt, că

fiecare lucru creat este într-o măsură potrivită pătruns de Duhul Sfânt; altfel spus: că a intrat în armonia generală, bună pentru totdeauna, a cosmosului.

Un ultim aspect ce se cere a fi relevat ţine de etapizarea Creaţiei în şase zile de lucru şi într-una de sărbătoare, detaliul fiind oarecum inedit pe ansamblul cosmogoniilor pe care le cunoaştem, unde Creaţia se zămisleşte, în general, într-o atemporalitate originară plenară. Zămislind universul într-o succesiune de mai multe zile, Dumnezeul *Genezei* înscrie lucrurile pe care le creează *în istorie*, ceea ce înseamnă, cu alte cuvinte, că istoria este epifania de sine a lui Dumnezeu. Consecinţele sunt importante pentru „fiinţa creaturală" (ca să folosim o expresie a lui Merleau-Ponty), care este *omul*: el apare, din start, ca fiinţă a istoriei, ca fiinţă *închisă în istorie*, motiv pentru care iudaismul nu permite resacralizarea, întoarcerea spre timpul plenitudinar dintâi (*Mo tempore*), aşa cum întâlnim la majoritatea riturilor arhaice, unde, în momentul în care comunitatea resimte un deficit de sacralitate, sau are parte de un eveniment menit să îi dezechilibreze bagajul de sacralitate, ea revine ritualic la timpul dintâi, pentru a se resacraliza. (V. Mircea Eliade: *Sacru şi profan*; *Nostalgia originilor*, *Aspecte ale mitului* etc. etc.)

Dacă iudaismul ar cunoaşte riturile de resacralizare, s-ar sugera fie că Dumnezeu, autor al Creaţiei, produce manifestări de sine eterogene – ceea ce e incompatibil cu teza perfecţiunii de sine a divinităţii –, fie că el pune în mişcare un Timp care-şi pierde, pe parcurs, portanta sacrală, sugestie de asemenea opusă doctrinei perfecţiunii suprasensibile a lui Dumnezeu. Într-un mod foarte interesant, consecinţele sunt spectaculoase şi în ceea ce priveşte *Cartea Sfântă* (*Torah*). În cazul majorităţii dintre noi, obişnuinţa filologică sau hermeneutică – ne obligă să revenim la textul dintâi atunci când dorim să înfăptuim un gest cultural sau sacral plauzibil: numai textul-sursă, spunem, este cel autentic, adăugirile ulterioare fiind apocrife, puţin credibile, erodate de vreme şi de

neînţelegeri. Procedând în acest fel, noi atemporalizăm întrucâtva disciplina noastră: sugerăm că toate achiziţiile istorice ale textului-dintâi sunt inferioare textului de bază, alogene, apocrife, fiindcă textul „obiectiv" e numai acela de la care „distorsiunile" ulterioare pornesc.

Procedând în acest fel, noi suspectăm istoria de neautenticitate, ceea ce în iudaism – prin logica însăşi a Genezei – nu se întâmplă: noi cauţionăm *originea*, nu şi curgerea temporală care ne desparte de ea. Iudaismul procedează invers: el dă credit Timpului, fiindcă Timpul, Istoria, sunt epifanii de sine ale Divinităţii din Geneză. Această concepţie, foarte suplă, îşi găseşte expresia în reflexele istorice ale Torei, sau – altfel spus – în modul extensiv în care poporul lui Israel înţelege Cartea Sfântă. În sens restrictiv, Torah este Pentateuhul, adică primele 5 cărţi din Vechiul Testament: Geneza, Exodul, Numeri, Leviticul şi Deuteronomul (*Sefer Torah*). Într-un prim sens extensiv, el devine ansamblul celor 24 de cărţi care formează Vechiul Testament, în forma canonică admisă de către evrei. Lărgind mai departe cercul, spiritul Torei cuprinde şi arborescenta *Midrashurilor*, a comentariilor rabinice, formulate în diferite secole, privind faptele şi spiritul Bibliei. Există şi şcoli care includ în acelaşi corp mare, dinamic, şi *Mishna*, „repetiţia" în timp şi hermeneutica „legii orale", făcând ca în acest fel cadrul iniţial, sacru, al *Pentateuhului* să se extindă şi asupra „epifaniilor" şi reflexelor sale istorice. Se poate întâmpla ca, pentru argumentarea vreunui detaliu relevant din Torah, un comentator să recurgă la *Midrashuri* din secolul VH, apoi din XII sau XIII, motivaţia – care pe noi ne contrariază filologic şi hermeneutic – fiind aceea că Torah este atât textul-sursă, cât şi achiziţiile sale ulterioare, strânse mănunchi în timp. Desigur, nu putem ignora, formulând în acest fel lucrurile, şcolile exegetice puriste, extrem de riguroase, care nu permit asemenea aglutinări cu elemente alogene, împărţind şi Torah în trei „etaje" (cercuri) de sfinţenie, dintre care primul – cel la care fiecare cititor trebuie să ajungă – reprezintă revelaţia lui

Moise de pe Muntele Sinai.

COSMOGONIA SCANDINAVĂ

Cosmogonia sacrificială a popoarelor din nordul Europei o găsim, în principal, în *Edda* islandezului *Snorri Sturiuson* (cca. 1220 e.n.), care a consemnat, în ciuda secolului eminamente creştin în care a fost compilat textul, tradiţii precreştine. Titlul textului se leagă de descoperirea, între 1639-1643, a *Codexului Regius*, datat ca redactare, cu aproximaţie, în jurul anului 1250 e.n. Învăţaţii episcopului Brynjolfur Sveinsson, în posesia căruia a ajuns *Codexul*, au stabilit că textul prezintă similitudini cu *Edda* lui Snorri Sturiuson, datată cu 30 de ani mai devreme, dar că tradiţia literară pe care o dezvăluie merge înapoi în timp, spre secolul al XI-lea e.n. sau chiar spre cel anterior. Prin intermediul aceleiaşi regresii filologice, învăţaţii episcopului Brynjolfur Sveinsson au ajuns la foarte cunoscutul Saemundr Sigfusson (1056 – 1133), de la care nu ne-a rămas nicio operă scrisă, dar care a locuit, ca şi Sturiuson, tot la Oddi, un mare centru spiritual islandez, de unde ar veni, se pare, şi numele textului, *Edda* fiind o scriere „de la Oddi", numele integral fiind *Saemundar Edda hins froda* („Edda înţeleptului Saemundr"). [Cf. *Vilâgirodalmi lexikon*, I, Cam-E, Akademiai Kiado, Budapest, 1978]

În româneşte, textul epicizat a apărut în *Walhalla şi Thule*, I-II, BPT, 1977. Anterior, o ediţie de amator, foarte scurtă, a publicat şi Eugen Boureanul: *Mitologia Eddelor*, 1922. Bibliografia accesibilă la noi nu este vastă; v. Georges Dumezil, *Mit şi epopee*, ed. rom. 1993; M. Eliade, *ICIR*, n, cap. XXI: *Celţi, germani, traci şi geţi*. Cartea de bază rămâne aceea a lui Georges Dumezil, *Mythes et Dieux des Germains. Essai d'interpretation comparative*. Librairie Ernst Leroux, Paris, 1939. Pt. eroii *Einherjari* şi *Berserkiri*, v. Ştefan Borbély, *De la Herakles la Eulenspiegel. Eroicul* (2001). Alte titluri: Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie, 2* voi; Hermann Schneider, *Die Gb tter der Germanen*; Renaud-Rrantz, *Structures de la mythologie nordique*; Folke Strom, *Loki. A* existat şi un joc

interactiv pe Internet bazat pe teme ale mitologiei scandinave, *Mythica* (www.mythica.com), suprimat anul acesta de către tehnicienii de la Microsoft.

Edda povesteşte că, la începutul lumii, exista o pustietate devoratoare hivernală, *Ginnungagap*, din care a apărut uriaşul de gheaţă *Ymir*, hrănit de vaca primordială *Audhumbla*. Aceasta, neavând ce mânca, lingea suprafaţa de gheaţă, dând la iveală într-o primă instanţă şuviţe de păr, apoi un cap şi un corp, şi în acest fel s-a născut *Buri*, cel dintâi dintre zei. Acesta a avut un fiu, *Bor*, căsătorit cu uriaşa *Bestia*, din acest mariaj născându-se cei trei fraţi *Odhin* (Woden, Wodan, Wotan), *Vili* şi *Ve*.

Ymir confirmă paradigma divinităţilor primordiale abuzive, ameninţătoare, el dedându-se mereu la stricăciuni împreună cu ceata din ce în ce mai mare a uriaşilor de gheaţă, pe care îi zămislise – spune povestea – din sudoarea de la subsuori. Excedaţi de răutatea lui Ymir, Odhin, Vili şi Ve se decid să îl înfrunte, îl ciopârţesc, şi se folosesc de sângele lui pentru a-i îneca pe toţi uriaşii de gheaţă, cu excepţia lui *Bergelmir* şi a soţiei sale, care izbutesc să fugă într-un trunchi de copac găurit, pentru a continua linia genetică a uriaşilor hivernali; ei se aşază la marginea lumii, continuă să împărtăşească ura împotriva zeilor grupaţi în jurul lui Odhin, şi vor reapărea la sfârşitul lumii, *Ragnarok*, pentru a se răzbuna pentru dezmembrarea lui Ymir. În jurul uriaşilor de gheaţă se strâng şi o mulţime de pitici, a căror putere e copleşitoare; inamiciţia lor pentru zei e notorie, adevărat fiind şi faptul că aceştia nu se prea aventurează în ţinuturile locuite de către uriaşi şi pitici, preferând locuri mai sigure (dar nu întotdeauna foarte plăcute) …

Cadavrul dezmembrat al lui Ymir este aruncat de către cei trei zei mari în Ginnungagap: carnea lui Ymir devine pământ, oasele lui devin munţi, dinţii şi fălcile lui se transformă în stânci, sângele lui în râuri, mări şi oceane, şi ţeasta lui devine cerul, suspendat pe firmament de către patru pitici foarte puternici.

Odată cu dezmembrarea lui Ymir, în lume creşte

copacul axial *Yggdrasil* (Yggdrasill, ambele ortografii apărând în *Edda*), un imens *frasin cosmic*. Frasinul este unul dintre cei doi *copaci de foc* ai mitologiei europene, celălalt fiind *stejarul*, care produce vâscul tăiat ceremonios de către druizi. Un alt frasin găsim în *mitul vârstelor* din *Munci şi Zile* (Hesiod), unde seminţia a treia, a luptătorilor stihiali din vârsta de aramă, care se căsăpesc între ei, este făurită tot din lemn de frasin, indiciu care trimite spre un străvechi cult dendrolatric.

În partea de nord a Europei, la germani, celţi şi scandinavi, stejarul şi frasinul intră într-un complex iniţiatic de transsubstanţiere, analogia fiind dată de vâscul druizilor, conceput drept sufletul etern, „alb", vegetal al stejarului, ascuns de frunzişul opulent al acestuia atât timp cât stejarul este verde; odată ce „moare", însă, atunci când i se scutură frunzele, în pragul iernii, sufletul etern iese la iveală, concepţie care duce la un dualism pe care l-am găsit deja în dubletul *soma* – *seama* din orfism. În cazul Nordului, la mijloc se află focul, combustia ignică, pe care le vom găsi şi la Tacit (*Germ*

— Smia) sau Caesar (*De Bello Gallico*): trecând prin foc, fiind consumat de el, corpul dezmembrat al nordicului dă la iveală sufletul etern, atemporal, alb, pe care trupul doar îl „găzduieşte", ecuaţia apoteozei thanatice fiind vizibilă în două dezvoltări particulare: în observaţia – făcută şi în privinţa dacilor (v. M. Eliade, *De la Zaâmoxis la Genghis-Han*, ed. rom. 1980), că nordicii nu se tem de moarte, aruncându-se exuberant în rugurile de sacrificiu, şi în cultura funerară a *dolmenelor* din N-V Europei, unde oasele defunctului sunt consacrate – învelite fiind într-un linţoliu alb – abia după ce stau 7 ani sub pământ, timp în care învelişul de carne dispare cu totul. Aceleiaşi concepţii iniţiatice îi aparţine şi relaţia dintre zeii celţi *Balor* şi *Lugh* (cel alb), primul fiind divinitatea psihopompă, neagră, subpământeană, care trece prin foc, autodistrugându-se, pentru a-i da naştere lui Lugh. Cu un aspect particular ne vom întâlni în capitolul dedicat riturilor de iniţiere şi de sacrificiu. De la *Balor* ne vine, pe de altă parte, *Balaurul*, a

cărui identitate triadică – prin care este asociat teluricului, focului şi zborului, fiindcă are aripi – confirmă proveniența.

Toate aceste detalii de ordin iniţiatic, cu deschidere existenţială evidentă, fiindcă implică transsubstanţierea vieţii prin intermediul morţii, explică două dimensiuni fundamentale ale cosmogoniei scandinave: dezmembrarea lentă, iminentă a ordinii articulate a cosmosului axial sprijinit de către Yggdrasil şi situarea universului într-o relaţie perspectivică eschatologică. Spre deosebire de celelalte cosmogonii, cea din *Edda pregăteşte Creaţia pentru moarte*, care este adevărata ei finalitate, motiv pentru care cosmogonia scandinavă este aceea care le dă cititorilor cele mai multe „frisoane" metafizice. Numai în India arhaică, în hinduism, întâlnim o dinamică eschatologică atât de pronunţată, însă cadrul şi detaliile sunt, fireşte – cum am văzut deja –, altele.

Frasinul cosmic Yggdrasil – relatează mai departe *Edda* – acoperă, cu crengile sale, cele nouă lumi suprapuse, vertical fiind conceput în aşa fel încât să unească lumea morţilor, a oamenilor şi a zeilor (*axis mundi*). Copacul este sprijinit de trei rădăcini uriaşe: una coboară în *fotunheim*, ţinutul uriaşilor, unde se află fântâna, inaccesibilă, a lui Mimir, din care curge înţelepciunea (marele zeu Odhin îşi va sacrifica un ochi pentru a fi lăsat să bea din această fântână), a doua se prelungeşte în ţinutul ceţos *Nifiheim*, al morţilor, unde sălăşluieşte balaurul *Nidhogge*, care roade rădăcina Yggdrasilului atunci când se satură să înfulece corpurile muritorilor care îi cad de sus, de pe pământ, şi a treia rădăcină coboară lângă fântâna lui *Urd* (Trecutul; Legea), una dintre *Nomele* destinului – asemănătoare *Moirelor* greceşti, celelalte două fiind *Verdandi* (Fiinţa *Prezentului*) şi Skuld (Necesitatea) –, unde zeii Aseni îşi ţin sfatul.

Trunchiul lui Yggdrasil se află în „lumea de mijloc", a oamenilor (*Midgard*), iar crengile în lumea de sus a zeilor, unde sălăşluiesc zeii Asenii (*Aesir*), concentraţi în jurul marelui zeu Odhin. Mai există şi o altă categorie de zei, ai fertilităţii, Vanii (*Vanir*), mai vechi decât Asenii

(preponderent războinici); Vanii trăiesc într-un ţinut mărginaş şi apos din tărâmul de mijloc al piramidei axiale, Vanenheim, ceea ce îi înzestrează cu funcţii chtoniene, fertilizatoare, opuse celor celeste, preponderent sterile. Este evident că în asamblarea acestei repartiţii divine s-a cuplat o paradigmă celestă, agonală, sterilă, cu una originar chtoniană, legată de fertilitate; mitul spune, de altfel, că pentru a sigila un fragil pact de pace, după o beligerantă înverşunată, din care Asenii au ieşit învingători, cele două grupe de zei schimbă între ele diferite divinităţi, Asenii ieşind mai bine din acest troc, primindu-i pe gemenii Freyja şi Freyr, copiii zeului mării, Njord, care au, amândoi, funcţii accentuate de fertilitate. După unele indicii – lucrurile nu sunt însă clare, fiindcă soţia consacrată este

Frigg… –, Freyja devine consoarta lui Odhin, textul menţionând un soţ pierdut, Od sau Odur, care ar putea fi Odhin. O similitudine funcţională există la nivelul *Einherjurilor*, eroii virtuoşi recuperaţi de către *Walkyrii* de pe câmpurile de bătălie (v. mai jos), care se împart, odată ajunşi în Asgard, în două grupe: unii sunt resuscitaţi în Walhalla, marea sală a zeilor Aseni, unde tronează Odhin, iar ceilalţi ajung în *Sessrunmir*, sala guvernată de către Freyja.

Pentru a sintetiza piramida axială a lumii, iată „harta” celor nouă ţinuturi cosmice pe care le străjuieşte frasinul cosmic Yggdrasil:

1) *Lumea subpământeană*: cele trei rădăcini menţionate deja;

2) *Ţinuturile de mijloc* (corespunzând trunchiului): *Midgard* (ţinutul oamenilor); *Riesenheim* (ţinutul uriaşilor hivernali, urmaşii lui Ymir prin intermediul fugarului Bergelmir); *Vanenheim* (ţinutul zeilor Vani);

3) *Ţinuturile de sus* (de la nivelul crengilor): *Muspelheim* („Ţara Focului”); *Lichtalfenheim* („Ţara spiriduşilor de lumină”); *Asgard* (ţinutul zeilor Aseni, în centrul căruia se află *Walhalla*, marea sală de ospeţe). (Cf. *Walhalla şi Thule*, ed. cit., I, p. 15)

După dezmembrarea uriaşului Ymir, cei trei zei mari, Odhin, Vili şi Ve îşi dispută supremaţia asupra lumii, ea fiind câştigată în cele din urmă, prin mijloace şamanice şi magice, de către Odhin, care se răstigneşte nouă zile la rând pe Yggdrasil, şi când „renaşte" (există şi indicii că ar fi fost împuns cu o lance, numeroşi cercetători nepregetând să atragă atenţia asupra similitudinii de morfologie cu răstignirea lui Iisust), descoperă la baza copacului Runele, *care sunt, pe de o parte, litere, iar pe de alta concatenări magice ale universului, cel care deţine runele fiind şi stăpânul magic al lumii, ca „zeu legător".*

Printre Aseni se află şi maleficul zeu al focului, *Loki* (relativ apropiat de Lugh, celticul), care se însoţeşte cu uriaşa Angurborda, zămislind trei progenituri înspăimântătoare, care îşi vor avea rolul lor foarte bine determinat în bătălia divină finală, care va consfinţi prăbuşirea lumii şi a frasinului cosmic Yggdrasil (*Ragnardk*): lupul *Fenrir*, pe care zeii îl vor păstra în Asgard, pentru a-l ţine sub supraveghere, şarpele *formungând*, care va înconjura Midgardul, şi zeiţa morţii *Hei*, pe care scandinavii şi-o reprezentau dual, tăiată în două la mijloc, pe verticală: o parte a ei este străvezie, albăstruie, iar o altă parte descompusă, opacă, de culoarea întunecată a lumii subpământene.

Dualitatea se răsfrânge asupra modului în care scandinavii şi celţii îşi reprezentau omul, o jumătate a lui fiind „terestră", aparţinând „vieţii", iar o altă jumătate „morţii". Textul clasic – cel mai sibilinic, de altfel, în această privinţă – se află în lucrarea lui Caesar, *De Bello Gallico* (cartea a Vi-a, 18), unde Imperatorul sugerează că galii au o parte de „noapte" în fiinţa lor, pe care trebuie să o „consume": „Galii [...] determină durata [anului] nu după numărul zilelor, ci după cel al nopţilor. Calculează zilele de naştere şi începutul lunilor şi al anilor în aşa fel încât noaptea precede zilei". Yann Brekilien (*La mythologie celtique*. Editions Jean Picollec, Paris, 1981, p. 53) aminteşte în acest sens că în *Mabinogi de Peredur* (care va deveni *Percevall*), există un motiv al copacului gemelar,

tăiat în două pe verticală, asociat lumii de dincolo, *Sid*: o parte a copacului arde până la temelii în timpul anului, devenind cenuşă, pe când al doilea rămâne verde, analogia cu *omul* şi cu *vâscul*, fiinţa „eternă”, post-ignică a stejarului, fiind evidentă. În mitologia scandinavă, gemelaritatea este un fapt curent: un ochi al lui Odhin se află în Asgard, în… posesia stăpânului atotcunoscător, pe când al doilea este la Mirnir, în lumea subpământeană. Cei doi zei gemelari de care am amintit deja, Freyja şi Freyr, copiii zeului mării, Njord, au şi ei o disimetrie thanatică: Freyja este asociată eroilor morţi resuscitaţi, în contrapartidă cu Odhin, pe când Freyr aparţine exclusiv vieţii.

Edda mai povesteşte că zeii Aseni se tem permanent de cucerirea Asgardului pe care îl locuiesc – *„lupul cenuşiu îşi ţine ochii aţintiţi asupra Asgardului”*, obişnuia să spună Odhin celor care îl întrebau de ce îşi ia continue măsuri defensive de prevedere, el, care este cel mai puternic dintre zei –, motiv pentru care fortificarea cetăţii ocupă un loc important în poem. În centrul acesteia se află sala de ospăţ *Walhalla*, unde Asenii ospătează continuu, consumând carnea unui mistreţ uriaş, Săltrimnir, care are proprietatea magică de a se regenera în fiecare noapte. Asenii ştiu însă că armata lor, oricât de redutabilă ar fi, nu este suficientă pentru a-i înfrunta pe Vani şi pe uriaşii de gheaţă; din această cauză, Odhin trimite pe câmpurile de bătăliile frumoasele *Walkyrii*, care adună leşurile eroilor merituoşi – *Einherjarii* –, le aduc în Walhalla, pentru a fi resuscitate, şi în acest fel efectivul armatei Asenilor sporeşte neîncetat.

Einherjarii nu sunt, însă, singurii eroi pe care îi cunoaşte mitologia scandinavă; mai puternici decât ei sunt *Berserkirii*, eroii ursulini, stihiali, care luptă cu ghearele şi cu dinţii, sufocându-şi duşmanii. Berserkirii se află, în raport cu eroii civilizatori resuscitaţi, Einherjarii, în poziţia în care îi găsim pe luptătorii stihiali ai *vârstei de aramă* – care se ucid între ei – din mitul vârstelor al lui Hesiod (*Munci şi Zile*): aici, tradiţia homerică, agonală, va fi

preluată de către vârsta a patra, interpolată, cea a *eroilor*, luptătorii nestăviliţi ai vârstei de bronz fiind mult mai puternici. Mai mult chiar, ei manifestă – cum spuneam mai sus – şi o altă similitudine cu oamenii mitologiei scandinave, fiind făuriţi din *lemn de frasin*. Berserkirii refuză resuscitarea, nu urcă în Walhalla, pentru a se alătura armatelor zeilor Aseni, ci rămân în adâncul umed al pădurilor, pentru a se dezintegra de bătrâneţe; comportamentul lor se caracterizează printr-o torpoare ursuză, magică, numeroşi bătrâni obosiţi ai basmelor germane culese de către Fraţii Grimm fiind vestigii legendare, folclorizate, ale sălbaticilor Berserkiri. (v. Ştefan Borbély, *De la Herakles la Eulenspiegel. Eroicul*, 2001).

Deşi îşi sporesc armata cu fiecare zi care trece, Asenii nu vor putea evita sfârşitul lumii şi al frasinului Yggdrasil, *Ragnarok* („amurgul zeilor", cum apare la Richard Wagner), când cele două grupe de zei şi uriaşii friguroşi resentimentari – pe motiv că doresc să răzbune dezmembrarea părintelui lor, Ymir – se vor înfrunta pe şesul *Vigrid*. De partea atacatorilor, care vor izbuti să treacă de „puntea curcubeului", *Bifrost*, care apăra Asgardul, se vor afla zeul malefic Loki şi progeniturile sale, lupul Fenrir, zeiţa subpământeană Hei şi şarpele de tip *ouroboros* formungând, monstrul Midgardului. De aceeaşi parte se vor afla câinele monstruos Garm, al zeiţei Hei, care îl va ucide pe Tyr, zeul asen al războiului, care-şi pierduse un braţ într-o luptă anterioară cu Fenrir, şi uriaşul ignic Sutur, victorios asupra lui Freyr.

Ragnarb k-vi va fi precedat de trei ani cu frig năprasnic, fiind cauzat, în timp, de erorile sacrale ale zeilor şi oamenilor, referitoare cu precădere la morţi: *Edda* are chiar şi o imagine de neuitat, a corăbiei negre *Nagifar*, construită de către duşmanii Asenilor din… unghiile netăiate ale morţilor; devenind suficient de mare, fiindcă oamenii şi zeii uită să facă pedichiura rituală a leşurilor pregătite pentru a lua drumul lumii de dincolo, ea va fi lansată pe apele negre ale morţii de către uriaşii

gheţurilor, la cârmă aflându-se Loki, *trickster-vi* malefic al zeilor Aseni. Odhin însuşi piere în această luptă, fiind înghiţit de către lupul Fenrir; mai mult chiar, odată cu *Ragnarb kvi*, Nidhogge, balaurul care roade rădăcinile Yggdrasilului va izbuti să taie seva de viaţă a frasinului cosmic, care se va prăbuşi la pământ cu un zgomot infernal. Înainte de *Ragnarok*, presimţind grozăvia care se va întâmpla, *Lif* (Viaţa) şi *Lifthrasir* (Dorinţa de viaţă) izbutesc să se ascundă în trunchiul frasinului cosmic Yggdrasil, prăbuşindu-se odată cu el; peste câteva cicluri cosmice, când ecourile *Ragnarokvlui* se vor fi uitat, ele vor da naştere unei noi seminţii cosmice, mai curate decât cea anterioară. Nimeni nu poate spune dacă această acoladă optimistă face parte organic din dramatica poveste a cosmogoniei scandinave, sau este doar o pioasă interpolare corectivă ulterioară.

Filologic, dilema nu va putea fi rezolvată până în momentul apariţiei unor detalii textuale inedite, însă, sub aspect logic, ipoteza interpolării pare a fi cea mai plauzibilă. Cosmogonia scandinavă are structura unei eschatologii metafizice cu substrat iniţiatic: moartea, cangrena răului urcă insidios în univers, purtând totul spre un final negativ apoteotic în care va pieri şi marele zeu care guvernează lumea, stăpânul Runelor, Odhin. Altfel formulată ecuaţia: viaţa, cu toate bucuriile şi suferinţele pe care le încercăm în ea, nu reprezintă decât *amânarea* unui sfârşit spre care converg toate cele existente. Aşa se face că destinul zeilor Aseni e *determinat de moarte*; de-a lungul *Eddei*, ei au parte de o seamă de întâmplări memorabile, care le dezmembrează trupul şi îi apropie ineluctabil de *Ragnarok*: Odhin îşi pierde un ochi în lumea de dincolo – îl dă, de fapt, gaj înţeleptului Mimir –, Tyr lasă un braţ în gura lupului Fenrir; frumosul Balder, fiul lui Odhin şi al Friggăi, coboară tragic în lumea de dincolo, fiind lovit de o creangă de vâsc, aruncată de către zeul asen orb Hodr, într-unul dintre episoadele cele mai cunoscute ale poemului. În centrul metafizic al complexului se află însă fascinantul Loki, zeu ignic şi

metamorfic; tolerându-l, cultivându-l chiar, aşa cum fac Odhin şi Thor, cărora le place să se plimbe cu el, suportând adesea şi vicisitudini neaşteptate din cauza acestei însoţiri, zeii Walhallei cresc sămânţa *Ragnarb k-vhri* în propria lor cetate. Loki este, pe de altă parte, culegătorul vâscului de pe trunchiul de foc al stejarului; e imposibil să nu te gândeşti, citind acest episod, la druizii cu care ne vom întâlni în capitolul care urmează.

INIŢIERI ŞI SACRIFICII

Poate că cea mai bună introducere în problematica *iniţierilor* este aceea de a avertiza împotriva folosirii abuzive a termenului. Se spune, chiar şi-n cercuri simandicoase, că Odysseus rătăceşte zece ani pe mare în drumul său de întoarcere spre Ithaca pentru a se „iniţia". E inexplicabil de ce trebuie să facă acest lucru: în războiul de sub zidurile Troiei el este lăudat de mai multe ori pentru iscusinţa sa de neegalat, pentru înţelepciune şi pentru măreţele sale fapte de arme (v. Ştefan Borbély, *De la Herakles la Eulenspiegel*. Eroicul, 2001, cap. *Eroul homeric*, respectiv *Ahile vs Odysseus*, plus bibliografia aferentă), ceea ce implică un statut cel puţin egal cu acela al celorlalţi eroi, şi-n unele cazuri chiar superior. E şi rege, fiind recunoscut ca atare: un camarad de arme inferior, „neiniţiat", n-ar fi fost admis la adunările căpeteniilor; nu i s-ar fi încredinţat sceptrul, pentru a vorbi şi nu ar fi fost trimis în misiuni menite să îi sporească gloria, or Odysseus are parte de toate acestea, fără ca textul să fi sugerat vreodată că s-ar afla într-o situaţie de inferioritate faţă de ceilalţi.

Antropologia aduce, şi ea, suficiente argumente pentru a acredita ideea că soţul răbdătoarei Penelope nu are motive pentru a se iniţia după ce petrecuse zece ani sub zidurile Troiei, luptând umăr la umăr cu toţi marii eroi ai Aheilor. Odysseus poartă o cicatrice la picior, pe care i-o descoperă, clandestin şi conspirativ, doica sa din copilărie, Eurikleea, atunci când îl spală pe picioare, odată ajuns acasă în Ithaca(*Odiseea*, XIX, 505 sq.). De această cicatrice se va folosi Odysseus ca semn de recunoaştere, atunci

când le va dezvălui, tot conspirativ, slujitorilor săi, că a revenit în cetate (*ibid.*, XXI, 255 – 301)

Eroul are, altfel spus, toate indiciile unui „trup însemnat", deşi vânătoarea de pe muntele Parnesos, la care dobândise rana, amintită în două rânduri în *Odiseea* (XIX, 563 – 611; XXI, 282 – 287) nu are în mod inechivoc caracteristicile ritualice ale unei iniţieri. La fel de adevărat este însă şi faptul că un om neiniţiat n-ar fi fost admis la o asemenea vânătoare, însă pentru a aproxima adevărul antropologic al vizitei cinegetice la bunicul Autolykos (hoţ vestit, căruia Odysseus îi datorează numele…), trebuie să avem în vedere şi foarte cunoscutul episod al incursiunii nocturne a lui Odysseus, însoţit de Diomedes, în tabăra troienilor, din *Iliada* (*Doloneia*: X, 235 sq.), când Odysseus îşi protejează capul cu o masivă cuşmă încrustată cu dinţi de mistreţ „tare îndesiţi", „bine de tot rânduiţi" (*ibid.*, 251-252), or, prin coroborare, cele două episoade sugerează o legătură iniţiatică, totemică. Nu întâmplător, primul slujitor întâlnit de către erou la revenirea sa în Ithaca este un *porcar*; extrapolări prea multe nu se pot face, fiindcă riscăm să suprainterpretăm textul, însă detaliile sunt prea iscusit concatenate pentru a nu sugera o posibilă relaţie logică.

Vânătoarea de pe muntele Parnesos nu e singurul eveniment din complexul odiseic care să sugereze o iniţiere. Relevant este, prin structură, şi momentul în care Odysseus este racolat pentru expediţia troiană, la care participă împotriva voinţei sale: tocmai i se născuse fiul, Telemah, şi în aceste condiţii el nu doreşte să îşi părăsească soţia, pe Penelope. Jurământul îl face însă vulnerabil la chemarea aheilor; pentru a scăpa, totuşi, de înrolare, el se preface nebun în momentul în care delegaţia aheilor, formată din Agamemnon, Menelaos, Nestor şi Palamedes, soseşte în Ithaca, apucându-se de arat cu un plug la care înjugase un asin şi un cal, pentru a semăna sare în brazdă. Palamedes dejoacă stratagema lui Odysseus, aşezându-l în calea plugului pe micuţul Telemah; fireşte, Odysseus opreşte plugul înainte de a da

peste pruncul nevinovat, şi în acest fel le arată tuturor că este în toate minţile.

Dincolo de povestea patetică se află substratul antropologic al episodului, el trimiţând la morfologia unui rit de iniţiere. La sosirea delegaţiei ahee, Odysseus *regresează* într-un stadiu prerațional, chiar dacă prefăcătoria lui nu este decât o stratagemă; el se autodistruge, se dispersează, pentru a *renaşte* în calitate de *tată*: într-adevăr, trezirea sa din nebunia simulată nu are loc decât în momentul în care Palamedes îi pune la încercare instinctele de tată. Episodul nu are, desigur, conotaţia directă a unui rit de iniţiere, dar el reiterează un scenariu iniţiatic tipic, în care, la nivel simbolic, Odyseus trece prin „cadavrul” copilului său, pentru a „renaşte”.

Structura de ansamblu a ritului iniţiatic este şi mai pregnantă în cazul celeilalte stratageme de evitare a înrolării pentru războiul troian, al cărei protagonist este marele Ahile. Mama sa, zeiţa Thetys, ştie de la ursitoarele Moire că fiul ei va pieri în floarea vârstei dacă va participa la război; el va fi, cu certitudine, cel mai însemnat dintre eroii care vor asedia Troia, dar nu se va întoarce. În consecinţă, în momentul în care Agamemnon şi Menelaos lansează campania de recrutare a eroilor pentru expediţie, Thetys îl ascunde pe Ahile pe insula Skyros, în palatul regelui Lykomedes, unde eroul este pus să îmbrace veşminte femeieşti şi să participe la îndeletnicirile specifice acestei jumătăţi graţioase de umanitate. Singurul care mai cunoaşte ascunzătoarea este profetul Calhas, care i-o dezvăluie lui Menelaos; Odysseus şi Diomedes o pornesc imediat într-acolo, şi pentru a-l deconspira pe erou, recurg la o stratagemă iscusită: ei intră în cetatea lui Lykomedes deghizaţi în negustori, etalând mărfuri luxoase, de damă, care încântă privirea prinţeselor, numai că în mijlocul lor aşază câteva arme. Planul este dus la îndeplinire de către însoţitorii negustorilor deghizaţi, care se prefac că atacă cetatea; toţi bărbaţii se mobilizează, cel mai înverşunat fiind Ahile, care smulge armele dintre podoabele întinse în faţa sa şi se repede cu ele pe ziduri,

pentru a înfrunta duşmanul.

Prefăcătoria, regresia iraţională, asumarea vremelnică a unei identităţi străine fac, toate, parte, din recuzita coregrafică a riturilor de iniţiere, numai că ceea ce ne atrage aici atenţia, în primul rând, este spectaculosul motiv al „trecerii prin femeie”, ilustrat de veşmintele de împrumut ale lui Ahile. Orchestratoarea acestei deghizări este *mama*, detaliu care aproape că nu mai trebuia precizat, fiindcă „trecerea prin mamă” – cu sensul separării de ea – este momentul inaugural indispensabil al oricărei iniţieri.

Coregrafia clasică arată în felul următor: în momentul în care neofitul este pregătit să înfrunte probele fizice ale ritului iniţiatic, mama lui îmbracă haine cernite, îşi jeleşte fiul, ca şi cum acesta ar pleca pentru totdeauna, în moarte. Simbolic, şi chiar efectiv, are toate motivele să procedeze astfel: odată plecat din casa părintească, neofitul devenit iniţiat nu va reveni niciodată acolo, întorcându-se, de regulă, la „casa bărbaţilor”, pentru a se pregăti de căsătorie. Prin iniţiere, identitatea lui naturală va „muri”, fiind înlocuită cu cea *culturală*: ca o regulă, comunităţile arhaice nu recunosc identitatea naturală, ci numai pe aceea culturală, dobândită prin intermediul iniţierii. În unele triburi arhaice, această disjuncţie este marcată de tabuizarea relaţiei dintre iniţiat şi părinţi în viaţa de după iniţiere: ei se prefac că nu se mai cunosc, mimează ignoranţa reciprocă, chiar dacă se întâmplă să se întâlnească pe potecile aşezării sau cu prilejul unor îndeletniciri comune. Chiar şi în comunităţile religioase bine structurate, raţionalizate, din zilele noastre, vestigiile acestui obicei aparent bizar reapar în momentul abordării spaţiului sacral, fie el biserică sau moschee: femeile stau separat de bărbaţi, de regulă în stânga – partea malefică – a incintei, şi nu comunică în timpul ritului, ca şi cum nu s-ar cunoaşte.

În cazul lui Ahile, travestirea prin veşmânt femeiesc nu reprezintă singurul indiciu – există unul şi mai pregnant, asociat, din nou, mamei. Protoistoria mitului

atribuie biografiei lui Ahile un episod similar celui pe care-l avem, în forma sa clasică, în complexul lui Demeter. Ştiind de la Moire că fiul său va muri tânăr, Thetys freacă cu ambrozie pruncul şi îl ţine în foc pentru a-i conferi nemurirea, numai că într-o noapte Peleus se trezeşte, întrerupe ritul şi îl încredinţează pe Ahile centaurului Cheiron, îndepărtându-l de mamă. În fel acesta, mama „moare" pentru el, la nivel simbolic, episod care intră în consonanţă cu restul mirului.

Separarea de mamă a neofitului este înscenată în unele comunităţi arhaice printr-un gest pe care nu îl găsim peste tot, dar este de o relevanţă simbolică deosebită. Înveşmântată în haine cernite, mama îşi desface picioarele, neofitul plecând spre locul de iniţiere printre picioarele ei, în sensul invers naşterii. „Trecerea prin mamă" apare şi aici; pe de altă parte, ea are rolul de *prag*, *de loc de trecere* între două identităţi, cea naturală şi cea culturală, ceea ce ne duce la cartea clasică a ritualicii de iniţiere: lucrarea lui Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, publicată la noi în traducere în anul 1996.

„Riturile săvârşite chiar pe prag – scrie Arnold van Gennep – sunt rituri de limită" (p. 29), „rituri de separare" de lumea anterioară, făcând parte din categoria riturilor preliminare ale unei coregrafii de iniţiere. Întregul scenariu cuprinde, în esenţă, trei momente concatenate între ele:

— Separarea neofitului de identitatea naturală în care vieţuise până atunci (riturile de *dezagregare*);

Iniţiere propriu-zisă, suportată într-un spaţiu extracomunitar, care comportă, la rândul ei, cinci subfaze: 1) probele de anduranţă, foarte dureroase, pe care le suportă neofiţii; 2) „îngurgitarea" lor de către animalul totemic, adică trecerea prin „originile" comunităţii şi regurgitarea lor ca „nou-născuţi" (moartea lor ca „om natural" şi renaşterea ca „individ cultural"; 3) aflarea miturilor de origine ale comunităţii, care sunt de regulă adevăruri esoterice, comunicate în condiţii restrictive speciale; 4) imitarea mitului constitutiv al comunităţii, de

obicei sub forma unei vânători a animalului totemic, la care iau parte toţi iniţiaţii, fiecare dintre ei trebuind să treacă „proba sângelui”, a uciderii; 5) consubstanţializarea prin consumarea cărnii animalului vânat, sub forma unei mese ritualice ale cărei resturi se distrug – de obicei prin ardere –, pe motivul că ele sunt „contaminate” cu suprasarcini sacrale, care dacă ar fi duse în spaţiul comunitar, ar dezechilibra sacral comunitatea respectivă; – revenirea iniţiaţilor în spaţiul comunităţii (riturile de *agregare*, de *reintegrare*).

Concluzia minimală pe care o putem stabili până acum este că *miturile cosmogonice. şi sacrificiile* sunt intercalate în structura integrativă a unui rit de iniţiere. Miturile cosmogonice le sunt relatate neofiţilor după ce aceştia trec cu succes probele de anduranţă şi depăşesc „proba întunericului” (sunt îngurgitaţi de către animalul totemic al tribului şi regurgitaţi, ceea ce înseamnă, la nivelul primei secvenţe, distrugerea ca atare a corpului): abia în această fază ei dobândesc drepturi sacrale depline în cadrul comunităţii, fiind „consacraţi” prin ascultarea miturilor. Sacrificiul intră în logica ritului de iniţiere prin actul de repetare a vânătorii primordiale, ceea ce presupune că fiecare nou iniţiat trebuie să ucidă, pentru a trece personal proba sângelui.

Acestei problematici Freud i-a dedicat, în *Totem şi tabu* (1913; ed. rom. 1991, în vol. I de *Opere*), o interpretare originală, pe care o vom rezuma. Subtilitatea demonstraţiei rezidă în faptul că ea nu se datorează unui antropolog de profesie, ci unui om care priveşte mentalitatea arhaică din perspectiva psihologiei adâncurilor. Freud porneşte de la câteva aserţiuni asociate direct structurii riturilor de iniţiere, pe care le vom putea folosi şi în abordarea generală a fenomenului. Concret, este vorba de faptul că *proba sângelui* din coregrafia ritului de iniţiere – atunci când neofitul, „renăscut” ca identitate culturală, participă la uciderea animalului totemic al tribului – reprezintă, strict sintactic, un ultraj („crimă”) la adresa originii sacrale a comunităţii: vânând

animalul totemic, asociat, în subsidiar „Părintelui” cosmogonic al comunităţii respective, iniţiatul experimentează terifianta maximă de care poate avea cineva parte; aceea de a ridica mâna, de a „ucide” originea comunităţii sale. Toate acestea – subliniază Freud – se petrec într-o fază *premorală* a umanităţii, şi traduc raportul cel mai înspăimântător pe care îl poate avea cineva cu sacrul.

Pe de altă parte, parentajul abuziv intră – cum am văzut – în ecuaţia de bază a multor cosmogonii: Tiamat, Uranos, Kronos, Ymir, Yahwe chiar – prin sacrificiile de primogenitură pe care le cere – intră în categoria părinţilor cosmogonici abuzivi, prin a căror înlăturare, de cele mai multe ori violentă, este creată lumea. Urmărind structura – sugerează Freud –, noi mai putem sesiza şi o altă similitudine: prin intermediul sacrificiului primordial, al fiilor răsculaţi împotriva tatălui, se înlocuieşte paradigma paternă cu *una*. *fraternă*, compusă din zeii generaţiei secunde care iau parte la „crimă”: „*hoarda paternă* – scrie Freud (op. cit., p. 153) – a fost înlocuită de *clanul fratern*, întemeiat pe legăturile de sânge. Societatea se bazează acum pe complicitatea la o crimă săvârşită în comun, religia pe conştiinţa vinovăţiei şi pe căinţa subsecventă, morala pe necesităţile acestei societăţi, pe de o parte, şi pe trebuinţa de ispăşire generată de conştiinţa vinovăţiei, pe de altă parte”.

Cum se ajunge la morală, din unicitatea unui fapt premoral (crima totemică)? Prin – arată Freud – serializarea retorică (sau ideologică, am spune noi azi) a crimei dintâi: zeii tineri, reuniţi într-un „clan fratern” al cărui secret covârşitor este uciderea în comun a „Tatălui”, prezintă crima ca *fiind necesară* pentru buna funcţionare ulterioară a lumii. În acest fel, crima totemică se transformă în *rit*, adică într-un fenomen de serializare exorcizantă: prezentând crima ca fiind „necesară”, ba mai mult, sugerând că ea va fi periodic reiterată de acum încolo, pentru ca universul să „funcţioneze” cum se cuvine, *fraţii* tineri *exorcizează*, spulberă spaima exercitată de

către omor prin – spune Freud – «supunere retroactivă" (*ibid.*, p. 150).

Conţinutul acesteia este, şi el, foarte subtil. Pe de o parte, reprezintă *interiorizarea* unei culpe, adică a unei *negativităţi*, ceea ce duce la definirea oricărei morale ca pe un fenomen de *exorcism*, ceea ce înseamnă, pe scurt, faptul că, metodologic vorbind, dacă dorim să cercetăm motivaţia metafizică sau psihologică a unei morale, trebuie să vedem nu ceea ce această morală *relevă*, prezintă ca *pozitivitate*, ci, dimpotrivă, *ceea ce ascunde*. Mergând pe această ecuaţie străveche de psihologie politică, mulţi exegeţi ai *polisului* grec (Fustel de Coulanges, Jean-Pierre Vernant, Moses I. Finley), au pus la baza funcţionării destul de bizare a cetăţii ateniene raţionalizarea *spaimelor* pe care această cetate le încearcă: *poliantropia* (teama pricinuită de înmulţirea numărului de locuitori peste nivelul de subzistenţă al cetăţii), *dezordinea* (vizibilă în raporturile dintre cetate şi ritul dionisiac, sau chiar în relaţiile tensionate cu secta orficilor) sau *râsul*, anatemizat, de pildă, în *Republica* lui Platon (II, 388 e sq., Opere, V, p. 159), unde Socrate spune*: „Însă oamenii noştri nu trebuie nici râsul să-l iubească. Căci atunci când cineva ar izbucni într-un hohot de râs nestăvilit, un astfel de exces aduce o schimbare excesivă.* […] *Deci, dacă cineva ar înfăţişa oameni slăviţi stăpâniţi de râs, nu va trebui să primim asemenea versuri şi cu atât mai puţin dacă ar fi vorba de zei*".

Revenind la raportul dintre iniţiere şi sacrificiu, să mai precizăm şi un alt aspect, legat de modul în care un om al unei comunităţi arhaice îşi reprezintă *individualitatea* unui preopinent, sau – termenul e departe de a fi cel mai potrivit – „persoana". Pentru noi, ea înseamnă atât aspectul exterior, plăcut sau dezagreabil, cât şi suma – pozitivă sau negativă – a însuşirilor sale lăuntrice: întregul moral şi afectiv pe care această persoană îl circumscrie, altruismul său, sau, dimpotrivă, laturile sale incomode. Pentru omul comunităţii arhaice, însă, corpul ca atare – aici, „lăuntricitatea" e total

irelevantă… – e perceput ca un *înveliş de sacralitate*, cu o dublă deschidere: acest înveliş are o relevanţă ontologică – el *este* persoana pe care o am în faţă, cu care mă confrunt, cu care iau masa sau care îmi oferă un cadou, adică: o sursă de suprasarcină sacrală – şi, pe de altă parte, el reprezintă *legătura* dintre respectiva entitate şi originea ei sacrală, dobândită, în cazul oamenilor trecuţi printr-un rit de iniţiere, prin consubstanţializarea pe care o întâlnim de mai multe ori în perimetrul unui asemenea rit.

În consecinţă, atunci când cineva *ucide* – am în vedere aici întreg spectrul sintactic al crimei, de la sacrificiul totemic originar la „simpla" participare a cuiva la o vânătoare banală, unde se doboară animale pentru hrană –, el comite un act de lez-sacralitate: aduce atingere unui echilibru de sacralitate, provoacă un efect dual, benefic sau malefic, în funcţie de situaţie. Consecinţa e că sacrul, în indiferent ce formă s-ar manifesta el, are o accepţiune dual în antropologie, în dezacord cu unilateralizarea cu care ne-a obişnuit mentalitate creştină: sacrul e benefic şi malefic totodată, energetizează şi maculează simultan, ceea ce îl obligă pe omul comunităţii arhaice să stea mereu la mijloc: nici prea departe de sursa sacrală ca atare, dar nici prea aproape, pentru a evita contaminarea negativă. [Pt. aprofundarea temei, v.: Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, ed. rom. 1995, cap. V: *Riturile placulare şi ambiguitatea noţiunii de sacru*; M. Eliade: *Sacru şi profan*; *Aspecte ale mitului*; A.R. Radcliffe-Brown, *Structură şi funcţie în societatea primitivă*, ed. rom. 2000, cap. *Despre tabu*; Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, ed. cit., cap. I: *Clasificarea riturilor*; Idem, *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*, ed. rom. 2000; Marcel Mauss – Henri Hubert, Teoria generală a magiei, ed. rom. 1996; Idem, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, ed. rom. 1997; Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, ed. rom. 1993; Julius Ries, *Sacrul*, ed. rom. 2003.]

Dubla accepţiune a sacrului este cel mai potrivit reprezentată în relaţie cu *totemismul* şi cu interdicţia

sacrală, *tabu*, ultimul termen fiind, în polineziană, opusul noţional al lui *noa* (îngăduit, accesibil, obişnuit). *Tabu-vi* presupune existenţa unei energii sacrale misterioase, *Mana*, care poate lipsi sau poate fi, dimpotrivă, dozată în exces. Contactul cu *mana* – fie el benefic sau malefic – dezechilibrează portanta sacrală a cuiva, motiv pentru care cel atins de suprasarcina sacrală trebuie să se „purifice" pentru a redobândi echilibrul de sacralitate. Putem observa această dinamică neutralizatoare la o vânătoare banală, întreprinsă cu scopul asigurării mijloacelor de subzistenţă. Plecarea ca atare a vânătorului este precedată, de regulă, de rituri de „îmblânzire" a portantei sacrale a animalului care urmează să fie sacrificat. De regulă, acest lucru se produce prin intermediul unui simulacru anticipativ: conturul animalului este desenat pe nisip (în alte locuri se aduce o efigie a animalului respectiv, un dublet): acestea sunt în prealabil „îmblânzite" de către participanţii la rit; se rostesc formule de „iertare", i se „explică" victimei motivele pentru care va fi sacrificată, etc. Apoi efigia sau conturul sunt înţepate cu suliţa, lovite cu săgeţi sau incizate cu săbii, pentru ca puterea ostilă a animalului să fie neutralizată. După vânătoare, dacă aceasta s-a soldat cu un succes, ritul de lustrare (neutralizare a portantei sacrale excedentare) se petrece la graniţa exterioară a comunităţii, înainte ca leşul să fie introdus în perimetrul comunitar: el este „spălat" de energia sacrală suplimentară, şi în acest fel dobândeşte drept de liberă intrare în spaţiul comunitar.

Sintaxa vânătorii pe care am descris-o e arhicunoscută în ritualică, motiv pentru care ne limităm să adăugăm doar câteva remarci, utile pentru înţelegerea generală a fenomenului. Toate au în vedere, fără excepţie, economia sacrală a comunităţii: e singurul punct de vedere pe care trebuie să îl luăm în considerare. În consecinţă, orice asemenea rit – chiar şi vânătoarea în aparenţă anodină – *e un fapt public*: el este cunoscut de către toată lumea, se comunică în prealabil comunităţii. Niciun membru al vreunei comunităţi arhaice nu pleacă „pe

ascuns” la vânat, la adăpost de privirile eventual „invidioase” sau „frustrate” ale celorlalţi; dimpotrivă „el transformă acţiunea sa într-un gest public, pentru ca în acest fel portanta sacrală excedentară a acţiunii cinegetice să se neutralizeze. La celălalt capăt al acţiunii, carnea animalului vânat se distribuie, în parte, zeilor, căpeteniei şi unor familii din proximitate, de regulă rude: niciodată ea nu este consumată exclusiv de către cel care vânează. Toate acestea au ca substrat decretarea acţiunii ca fapt public; dacă nu s-ar întâmpla aşa, câţiva membri ai comunităţii – sau chiar comunitatea ca atare, luată în întregimea sa – ar resimţi o anxietate sacrală: echilibrul de sacralitate a fost ameninţat, perturbat, ceea ce impune gesturi compensative de neutralizare.

Situaţia e generală, dar o ilustrăm printr-un caz particular al riturilor de trecere şi de prag, acela funerar. O comunitate arhaică nu reacţionează la moarte aşa cum o facem noi; pentru ea, apariţia unui cadavru undeva în comunitate înseamnă că acolo „s-a deschis o poartă spre moarte”, prin care pot pătrunde în lumea celor vii energii sacrale negative, care pot dezechilibra economia de sacralitate a comunităţii. În consecinţă, „poarta” respectivă trebuie să fie „închisă” (profesorul Nicolae Bot a lucrat, la noi, foarte mult pe această temă), motiv pentru care „legarea” mortului şi accesoriile complexului legător din domeniul ritualicii thanatice devin prioritare: nu reverenţa faţă de cel dispărut guvernează, aici, doliul, ci dorinţa de a-l „lega” pentru totdeauna pe mort de lumea de dincolo, pentru a nu se mai întoarce.

Interacţiunea sacrală din complexul funerar se mai manifestă sub un anumit aspect particular, pe care îl putem, de asemenea, generaliza: prin *exteritorializarea* excedentului de sacralitate produs de cadavru, prin izolarea sa simbolică de restul comunităţii, cazul antropologic cel mai cunoscut fiind *sărbătoarea*. O comunitate arhaică *generează sărbători* nu pentru a-i „bucura” pe membrii săi, sau pentru a le întreţine buna-dispoziţie, ci pentru a izola simbolic – spaţial şi temporal –

un exces de sacralitate care o ameninţă şi pentru a neutraliza acest surplus. Să luăm, de pildă, cazul unei înmormântări, aşa cum o cunoaştem noi din zilele noastre: oamenii se îmbracă frumos, mortul este şi el pregătit, cu hainele sale cele mai bune, sunt orânduite bucatele, băutura, casa mortului devine, vremelnic, centrul comunităţii, toate acestea sugerând ex-temporalizare şi exteritorializare. În Bucovina, am întâlnit personal, la Dorna Candrenilor, şi alte aspecte, care ţin tot de logica unei izolări intracomunitare prin intermediul „sărbătorii". În primul rând, chiar dacă decesul ajunge să fie cunoscut rapid în sat – lucru care, de obicei, se întâmplă –, nimeni nu merge la casa mortului până când familia acestuia nu termină preparativele de exteritorializare. La priveghi, un suflător în bucium anunţă, din afara gospodăriei, toate sosirile, pentru ca portanta sacrală a contactului cu casa mortului să se neutralizeze în patru zări. În biserică, există un moment dramatic – şi, în mod paradoxal, violent sau chiar gălăgios – când copiii sunt îndemnaţi să desfacă *pomul* celui decedat, care e purtat tot timpul pe lângă sicriu. Se creează o busculadă, „sălbatică" în raport cu locul în care se desfăşoară acţiunea – o biserică –, şi „roadele" pomului – în cazul de faţă bomboane, prăjituri, în general dulciuri – sunt smulse cu frenezie. Momentul demonstrează că orice rit funerar este, simultan, şi un sacrificiu.

Vestigiile acestei neutralizări a portantei sacrale excedentare le găsim peste tot în antropologie; voi lua, intenţionat, câteva cazuri raţionalizate, pentru a demonstra că ritul neutralizării funcţionează chiar şi acolo unde aspectele mitice originare au fost estompate.

James George Frazer (*Creanga de aur*, ed. rom. 1980, vol. II, cap. XX/3) a dedicat un capitol separat *Tabuurilor privind femeile în perioada menstruaţiei şi a naşterii*: menstruaţia, dar şi naşterea, sunt resimţite ca „deschideri de porţi", prin care intră în comunitate surse de suprasacralizare, motiv pentru care femeile ajunse în situaţiile respective sunt izolate, detentorializate în raport

cu spaţiul comunitar şi supuse unor interdicţii care presupun dezagregare. După naştere, sau la terminarea ciclului, ele sunt reagregate, prin intermediul unor rituri de egalizare a funcţiei sacrale. În privinţa naşterii, lucrurile par a fi, totuşi, puţin mai complicate, fiindcă prin eliberarea de sarcină, femeia aduce în comunitate o „suprasarcină sacrală", sub forma, evident, a unui copil. Dificultatea ritualică a situaţiei vine, în cazul de faţă, din virtualitatea funestă a gemelarităţii, asocierea gemenilor cu negativitatea fiind prezentă în multe comunităţi arhaice, unde naşterea gemenilor este resimţită ca un dezechilibru sacral care nu poate fi neutralizat, motiv pentru care, în multe comunităţi arhaice, unul dintre cei doi gemeni este sacrificat. [Pt. gemeni, v. J.R. Harris, *The Cult of the Twins*, Cambridge University Press, 1906; E.M. Loeb, *The Twin Cult in the Old and New World*. În: *Miscellania P. Rivet*, México City, 1958, vol. I; W.H. Sangree, *La gemellite et le principe d'ambiguite*. În: *L'Homme*, 11/1971; A. Adler, *Les jumeaux sont rois*. Ibid. 13/1973, le cahier; D. Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Myth în Germanic Tradition*. În: *Folklore Studies*, 19, Berkeley – Los Angeles, 1968; L. Levi-Makarius, *Le sacre et la violation des interdits*, Paris, 1974; Vincent and Margaret Gaddis, *The Curious World of the Twins*, Hawthorn Books, New York, 1972; Peter Packer, *Death of the Other Seif* Cowles Book Co., New York, 1970; René Zazzo, *Les jumeaux, le couple et la personne*, PUF, Paris, 1960; Peter J. Mittler, *The Study of the Twins*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971; Georges Dumezil, *Le roman des jumeaux et autres essais*. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100) publies par Joel H. Grisward, NRF, Gallimard, Paris, 1995]

Un caz cu totul special apare în *sacrificiile de primogenitură*, episodul din Geneza 22, când Yahwe îi cere lui Avraam să-l sacrifice pe unicul său fiu, Isaac, fiind cel mai cunoscut. Morfologic, ritul corespunde unei coregrafii de exteritorializare: la indicaţia lui Yahwe, Avraam călătoreşte trei zile până la muntele unde se va săvârşi

„arderea de tot”, motivaţia imediată fiind – aşa cum bine se ştie – verificarea tăriei de credinţă pe care o are tatăl. Sub aspect ritualic, însă, sacrificiul de primogenitură – 131

cunoscut la multe popoare – se explică prin credinţa că suprasarcina sacrală pe care o reprezintă primul născut nu poate fi neutralizată; el trebuie să dispară, în condiţii de regulă ceremoniale, pentru ca familia – şi, prin intermediul ei, întreaga comunitate – să se reechilibreze sacral. Inversul formulei este valabil pentru cutumele de succesiune: moştenirea îi revine, de regulă, tot primului născut (în timpuri mai noi, desigur, când el nu mai este eliminat sacrificial), fiindcă în fiinţa lui se concentrează doza majoră de sacralitate a familiei.

Există şi două vestigii raţionalizate ale acestei stări de fapt, care apar în locuri geografic îndepărtate una de cealaltă, în forme degradate, menite să trimită doar estompat spre motivaţia antropologică originară. În *Epopeea lui Ghilgamesh*, eroul cu acest nume, rege al străvechiului oraş Uruk, se comportă imprevizibil şi abuziv cu supuşii săi, aflându-se foarte departe de paradigma suveranului înţelept, care conduce prin intermediul unor legi şi fapte drepte. Dimpotrivă, Ghilgamesh exasperează Urukul: desparte soţi de soţii, copii de părinţi, motiv pentru care locuitorii cetăţii li se adresează zeilor, pentru a lua măsurile corective care se impun. În aparenţă, ne aflăm în faţa unui abuz social şi politic; cel puţin, aceasta e accepţiunea pe care i-am da-o noi, azi. Apelul la zei demonstrează însă faptul că, în spaţiul sumeriano-babilonian în care se petrece acţiunea, comportamentul stihial al lui Ghilgamesh este resimţit ca un exces sacral. Se întâmplă ca şi cum sacrul ar fi în mod excesiv concentrat în posesia unei singure persoane; în consecinţă, zeii decid să făurească, în afara cetăţii, o contrapartidă a lui Ghilgamesh, un sălbatic de o forţă neobişnuită, de asemenea stihială, Enkidu, prin apariţia căruia portanta exclusivă a sacrului se „împarte”.

Al doilea caz este, în aparenţă, unul strict politic, şi apare în adunările căpeteniilor din *Iliada* lui Homer, unde

accesul cuiva la cuvânt este precedat de luarea în mână a unui sceptru; acesta circulă de la căpetenie la căpetenie, este cerut, şi în acest fel portanta sacrală excesivă a căpeteniilor este, rând pe rând, neutralizată. Concluzia pe care o putem stabili, inventariind toate aceste exemple, este în consonanţă cu teza echilibrului de sacralitate pe care deja am amintit-o: rostul primordial al sacrificiului, la nivelul unei comunităţi arhaice, *nu este acela de a tranzacţiona o relaţie cu divinul* – prin intermediul unei ofrande, în schimbul căreia te aştepţi ca zeul să îţi întoarcă anumite beneficii (*do ut des*) –, ci *de a neutraliza dezechilibrul sacral al comunităţii respective*. Ne aflăm, aici, în faţa unei modificări de nuanţă: miza sacrificiului nu se mai explică prin relaţia de aservire faţă de divin, ci prin economia intrinsecă de sacralitate a comunităţii respective.

Formulând mai frapant lucrurile: prin intermediul unui sacrificiu, o comunitate se apără pe sine de un exces de sacralitate. Putem înţelege acest fenomen prin separarea – strict metodologică, bună doar pentru uzul demonstraţiei de faţă – a *riturilor închise* şi a *riturilor deschise care* apar în economia de viaţă a unei comunităţi. Înţelegem prin „rit închis” ansamblul riturilor de integrare a portantelor sacrale; dimpotrivă, „riturile deschise” sunt fenomene de decompresie, de eliberare de suprasarcină sacrală.

Cel care a lucrat foarte bine pe asemenea teme, atrăgând atenţia asupra faptului că o societate produce întotdeauna – şi simultan – *structuri* şi *antistructuri*, geneza lor fiind permanentă, a fost Victor Turner (*The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977). După demonstraţia, foarte subtilă, din carte, orice comunitate care acţionează în conformitate cu legile echilibrului de sacralitate – şi nu e lege care să funcţioneze mai bine la nivelul unei societăţi… –, generează rituri sau gesturi de apropiere de sacru, dar, totodată, şi anti-rituri, prin intermediul cărora ea se apără de un exces de sacralitate.

În categoria riturilor de agregare a sacrului – demonstrează Victor Turner – trebuie să includem ansamblul riturilor de resacralizare secvenţială cu care suntem obişnuiţi: riturile anuale de fertilizare, ofrandele animale sau vegetale, reiterarea cosmogoniilor prin simulacre etc. Dimpotrivă, în categoria formelor deschise intră sărbătorile de luxurianţă sau de exces: carnavalul, jocurile histrionice, diferitele rituri cu substrat comic, riturile de deriziune etc.

E suficient să ne gândim, în prelungirea demonstraţiei antropologului american, la funcţia sacrală a *nebunului de curte* din Europa Evului Mediu sau chiar din secole mai apropiate de noi. În aparenţă, rolul histrionului de la curţile regale sau imperiale a fost acela de a-i distra pe suverani şi curteni, fapt care se şi întâmpla, în forme uneori spumoase, uneori subversive sub aspect politic, fiindcă nebunul de curte putea rosti, fără să fie pedepsit, adevăruri neplăcute pe care alţii, din prudenţă, şi le reprimau. Din această cauză, el devenea, nu o dată, o platformă de manipulare pentru anturajul suveranului, fiind folosit pentru comunicarea unor opinii defavorabile, care, spuse direct, ar fi atras asupra autorilor acţiuni punitive sângeroase. Aceste aspecte sunt bine cunoscute, motiv pentru care insistenţa asupra lor ar putea deveni obositoare. Interesantă este, însă, motivaţia antropologică a prezenţei nebunului de curte în umbra suveranului, de care – aproape sigur – mulţi „beneficiari" nici nu erau conştienţi: prin prezenţa nebunului de curte, care se identifica, antitetic, cu suveranul, sacrul concentrat la nivelul suveranului se dispersa, realizându-se în acest fel un rit de neutralizare a portantei sacrale excesive. Concret, au fost şi cazuri în istorie când nebuni de curte au fost sacrificaţi în locul suveranului, gestul fiind echivalat unor rituri de lustraţie; dacă suveranul şi nebunul de curte n-ar fi fost receptaţi ca fiind „o singură persoană", această substituţie n-ar fi fost posibilă. [Pt. aprofundarea temei, v. Paul Radan, *Trickster. A Study* în *American Indian Mythology*. Philosophical Library, New York, 1956; William

J. Hynes, William G. Doty (ed.), *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. The University of Alabama Press, Tuscaloosa London, 1997; Beatrice K. Otto. *Fools Are Everywhere. The Court Jester Around the World*, The University of Chicago Press, Chicago London, 2001.]

Demonstraţia lui Victor Turner are, însă, şi o subtilitate în plus, care ne aduce în proximitatea superbei lucrări a lui René

Girard, *Violenţa şi sacrul* (ed. rom. 1995). Orice societate – deci şi comunităţile arhaice –, sugerează Victor Turner, se împart, ca tipuri de gestionare a *timpului*, între *rutină* şi *descongestionare*;

I prin rutină se „acumulează" timp, într-o regularitate cotidiană

aparent ternă, în care fiecare clipă este egală cu cealaltă, în vreme

f ce prin descongestionare, o comunitate se eliberează de povara acumulată a timpului rutinier. Nuanţa demonstraţiei lui Victor

Turner constă în cronologia aleatorie a descongestiei: pe lângă

1 sărbătorile de regularitate anuală (cele de întâmpinare a anului

nou, cele solstiţiale etc), orice societate generează sărbători spontane, prin intermediul cărora suprasarcina sacrală şi tensiunea acumulată prin intermediul regularităţii sunt eliminate.

În frumoasa carte a lui René Girard, acest fenomen de decompresie periodică se produce prin raportul dintre *sacrificiu* şi *„violenţă sacrificială"*: eterogenitatea tranzacţiilor sacrale din viaţa de fiecare zi (plecarea cuiva la vânătoare, sosirea străinilor în comunitate, menstruaţii, naşteri, decese etc. etc.) produce la nivelul fiecărei comunităţi – demonstrează René Girard – o continuă acumulare de sarcini sacrale excedentare (*„criza*. sacrificială"), pentru a căror eliberare societatea „nu are timp" să aştepte *o dată anume*, fiindcă până atunci

funcţionarea sa sacrală s-ar perturba periculos. În consecinţă, comunitatea respectivă improvizează, cu frenezie chiar, sacrificii şi în afara perioadelor obişnuite de ofrande, pentru a se reechilibra sacral. Condiţia acestor sacrificii neregulate este neutralitatea sacrală a victimei: de regulă, aceasta este aleatoriu aleasă, chiar prinsă la drumul mare, şi încredinţată morţii fără să fi purtat vreo vină anume.

Ajungem în acest fel la morfologia „ţapului ispăşitor", căreia acelaşi René Girard îi va dedica – în afara paginilor din

Violenţa şi sacrul – o carte separată: *Ţapul ispăşitor* (ed. rom. 2000). Ritul apare, de altfel, şi în *Vechiul Testament*, în *Leviticul 16*, unde beneficiarul sacrificiului periodic de lustraţie este demonul deşertului, Azazel, într-un context cosmologic în care se sugerează că buna funcţionare a universului este „împărţită" între Divinitate şi Azazel; dualismul sincretic, preyahwist al formulei – destul de bizare, de altfel – se mai discută de către exegeţi.

Nu vom insista asupra aspectelor teoretice ale ritului ţapului ispăşitor, ci vom aplica modelul asupra unor forme raţionalizate foarte cunoscute din Grecia antică: *ritul sacrificiul* – şi iniţiatic, totodată – *dionisiac* şi ritul social care însoţeşte reprezentarea unei *tragedii antice*. Cu unele dintre aceste aspecte ne-am ocupat deja în volumul *De la Herakles la Eulenspiegel*. *Eroicul* (2001; cap. *Jocuri şi spectacole*), ceea ce ne va determina să repetăm lucruri deja cunoscute. Am ales aceste două exemple dintr-un motiv cât se poate de simplu: în ambele cazuri, demonstraţia pe care o preconizăm merge într-o direcţie *contrară* opiniilor obişnuite, care privilegiază riturile „închise", integrative. În cazul ritului dionisiac, se insistă cu precădere pe epifania lui Dionysos, întâmpinată exuberant de către participanţii la rit, dar se uită aspectul complementar şi antitetic al coregrafiei, pe care exegezele foarte avizate nu uită să îl amintească, şi anume că Dionysos este întâmpinat doar pentru a fi ulterior sacrificat şi expulzat din comunitatea iniţiaţilor. Ca atare, ritul are

două jumătăţi antitetice: prin *epidemie* se marchează bucuria întâmpinării exuberante a zeului, iar prin *apodemie*, plecarea sa în lumea de dincolo (ocultarea), „moartea” zeului. Orice rit dionisiac complet – piesa *Bacchantele* a lui Euripide stă mărturie în acest sens – converteşte bucuria în tristeţe şi lamentaţie, sau, altfel spus: viaţa în moarte. Coregrafia finală a unui asemenea rit este întotdeauna funerară: dubletul acesta funcţionează perfect în scenariul complet al ritului, cele două momente extreme – exuberanţa extazului şi jelania morţii – neputând fi separate între ele.

Asimilate Marilor Dionisii, sărbători civice prin care îşi câştigau legitimitate în *polis*, tragediile antice au şi ele – cum a demonstrat Guy Rachet în *Tragedia greacă* (ed. rom. 1980) structura unor rituri de lustraţie, de expulzare, *tragoidia* fiind cântecul vesel-funerar intonat cu prilejul sărbătorilor ţapului ispăşitor. Într-o tragedie – cum a demonstrat încă Aristotel, în *Poetica* – un personaj cu însuşiri deosebite cade sub incidenţa greşelii tragice – *hamartia* –, fiind apoi expulzat ritualic. Uneori, vina nu îi aparţine, ci o moşteneşte genealogic; cu toate acestea, procesul de lustraţie nu poate fi oprit, ci îşi urmează nemilos cursul. Pe de altă parte, sub aspect strict uman sau logic, unei asemenea victime i s-ar putea da o şansă să se îndrepte; se întâmplă, de multe ori, ca însuşirile sale intrinseci să fie atât de nobile, încât reconversia greşelii în calitate umană să pară verosimilă. Cu toate acestea, procesul de expulzare e, în toate cazurile, implacabil: el nu poate fi oprit, nimic logic nu i se poate opune, ceea ce duce la concluzia că, în cetatea antică, *spectacolul ca atare al tragediei* – care dura, câteodată, o jumătate de zi, sau chiar mai mult – reprezenta, prin el însuşi, o psihodramă colectivă, prin intermediul căreia comunitatea se purifica, expulzând o victimă. Azi, noi asistăm la o tragedie ca la un spectacol sublim, înzestrat cu conotaţii morale grave, pe când cetatea antică se raporta la ea – toţi cetăţenii participând… – ca la un fapt antropologic, ca la un rit, în care spectatorul era, în primul rând, participant: zgomotos

de multe ori, aşa cum îl descriu martorii, deloc tăcut, cum suntem noi azi, şi câteodată violent în exprimarea sentimentelor sale. Textele vechi care ne-au rămas – nu multe – nu redau, fireşte, contextul social al reprezentării: în realitate, contextul era mult mai detensionat decât ni-l putem imagina azi, spectacolul însuşi fiind receptat de către participanţi ca un *katharsis*.

TRAGEDIA GREACĂ

Vom rezuma în continuare* *Excursul* lui Gilbert Murray (inclus în corpul volumului *Themis*, de Jane Ellen Harrison) dedicat persistenţei formelor ritualice în tragedia greacă. a Profităm – considerând că este locul oportun – să parcurgem câteva concepţii clasice legate de naşterea tragediei, din convingerea că relaţionarea acestor puncte ar putea furniza desluşiri utile.

După Hegel2, esenţa tragicului o reprezintă manifestarea forţei divine la nivelul omului: „… putem spune în general – scrie filosoful german – că tema propriu-zisă a tragediei originale este divinul, dar nu divinul aşa cum constituie el conţinutul conştiinţei religioase ca atare, ci aşa cum se încorporează el în lume, în acţiunile individuale…” Expresia acestei manifestări, precizează Hegel, este eticul, conceput ca substanţa divină filtrată prin interioritatea omului.

„… în teoria pe care ne-o dă, în *Estetica*, privitor la tragedie – scrie Johannes Volkelt3 –, Hegel este un optimist unilateral. […] În teoria asupra tragediei, Hegel ignoră ascuţirea pesimistă pe care a cunoscut-o momentul «negativităţii» în ideea sa de evoluţie şi îşi îndreaptă atenţia unilateral numai asupra concilierii, ca ţel urmărit de evoluţie”. Citatul de mai sus din Hegel atrage însă atenţia şi asupra unei sintagme esenţiale în complexul tragic: cea de *acţiune* individuală, potrivit căreia tragicul e reflexul unei circumstanţializări, al unei situaţii, sau – cum o numeşte

— Reluăm aici pasaje din voi. *De la Herakles la Eulenspiegel*. *Eroicul*, 2001: pp. 158-181.

1 Gilbert Murray: *Excursus on the Ritual Forms*

Preserved în Greek Tragedy. În: Jane Harrison: *Themis*, ed. cit., pp. 341-363

2 G.W.F. Hegel: *Prelegeri de estetică*. MI. Traducere de D.D. Roşca. Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1966, vol. 2, p. 595

3 Johannes Volkelt: *Estetica tragicului*. În româneşte de Emeric Deutsch. Prefaţă de Alexandru Boboc. Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 178

Johannes Volkelt4 – al unui *raport* «*destinai*», perceptibil în „suferinţa care îl afectează şi îl doboară pe omul măreţ în raportul lui cu desfăşurarea umanitală a evenimentelor". Direcţia tragicului e însă unilaterală: prins în fluxul vinei tragice, omul măreţ evoluează doar spre destrucţie, evadarea din lanţul tragic fiind imposibilă: „Tragicul este […] întotdeauna – scrie Volkelt – un proces evolutiv: din germeni periculoşi, aflaţi în caractere şi în situaţii, rezultă conflicte şi lupte funeste, suferinţe şi fărădelegi; au loc felurite cotituri, vicisitudini, încâlciri în desfăşurarea sinistrelor întâmplări; evoluţia distrugerii exterioare şi interioare parcurge numeroase trepte de intensitate, până ce, în cele din urmă, prăbuşirea este inevitabilă". 5

Transpunând totul din domeniul esteticului în acela al psihologiei comportamentale, derivate direct din ritualică, ne putem pune cu îndreptăţire întrebarea – parafrazându-l oarecum pe Paul Veyne, cel din *Au crezut grecii în miturile lor*? *6 – ce anume* au văzut grecii în tragedie? Care era obiectul admiraţiei cu care au investit ei acest gen al artei spectaculare, destul de stereotip ca structură? întrebarea e, desigur, necanonică, din categoria acelora care se rostesc doar arareori în medii simandicoase, academice. Cu toate acestea, e dificil să dai un răspuns satisfăcător, mai ales dacă intri în zonele mişcătoare ale psihologiei colective. Tragediile se reprezentau public; la ele participa, cu puţine excepţii, întreaga cetate. Festivalurile atrăgeau spectatori din afara Atenei; casele erau, în marea lor majoritate, pline de oaspeţi. În mijlocul acestei efervescenţe colective, două

întrebări se pot strecura discret, fără teama de a comite vreun sacrilegiu: se simţeau grecii în largul lor văzând

4 Ibid., p. 160

5 Ibid., p. 76

6 Paul Veyne: *Au crezut grecii în miturile lor*? *Eseu* despre *imaginaţia constituantă*. Traducere de Bogdan Ghiu. Prefaţă de Zoe Petre. Editura Univers, Bucureşti, 1996

Iminenta destrucţie a eroilor mari, aduşi pe scenă? Care e morfologia reală a acestei bucurii comunitare?

Tragedia prezenta, prin definiţie, o destrucţie, o „greşeală", o tranziţie „de la fericire la nenorocire". „O intrigă bine închegată – scrie Aristotel în cap. XIII al *Poeticii* – trebuie să fie [...] simplă mai degrabă decât dublă, aşa cum se pretinde. Mai trebuie iarăşi ca schimbarea de situaţii să nu ducă de la nenorocire la fericire, ci, dimpotrivă, de la fericire la nenorocire, şi nu din pricina unei josnicii înnăscute, ci a unei greşeli mari, săvârşite fie de un om cum a fost vorba, fie de unul mai bun, mai curând de unul mai rău". 7

Tragedia prezintă, aşadar, o fractură existenţială, manifestată prin căderea în rău, în greşeală, bulversarea unei armonii, concept esenţial pentru greci. Greşeala – aflăm tot din *Poetica* lui Aristotel – are caracterul unei fatalităţi, cu rol de iminenţă: ea se va produce cu necesitate pe traseul existenţial al cuiva, niciun zeu neavând posibilitatea de a îndrepta lucrurile. E un alt tip de religiozitate aici, decât cel din Homer: acolo, Athena putea interveni, trăgându-l de păr pe Ahile, pentru a preîntâmpina săvârşirea unei nesăbuinţe; aici, puterea de imixtiune benefică a zeilor era exclusă. Greşeala tragică avea un caracter supraindividual şi suprareligios: odată declanşat de zei, prin sancţionarea *hybris*, mecanismul tragic scăpa de sub control: distrugea cu necesitate. La Hesiod (şi în mentalitatea greacă în general), *hybris* avea alternativa lui *Dike*, a corecţiei existenţiale prin respectarea zeilor; în tragedie însă, această alternativă lipseşte.

Tot Aristotel atrage atenţia asupra unui alt aspect esenţial: în complexul tragic, schimbarea de la bine la rău nu duce „din pricina unei josnicii înnăscute”, ci din cauza unei circumstanţe *exterioare* omului: tragedia reprezintă confruntarea omului cu o situaţie, pe care aptitudinile sale intrinseci nu o pot influenţa. E o

Aristotel: *Poetica*, ed. cit., p. 69

teroare a circumstanţializării existenţiale extreme aici: putem accepta ideea că grecii se simţeau în largul lor văzând toate acestea? Tragicul fixează fiinţa în tensiune, deschide drumul implacabil spre moarte, prin consumarea unei anticamere prelungite a ei, care este vina: să credem, deci, într-o psihoză colectivă, menită să perpetueze voluptuos tensiunea, în locul detensionării, care e legea de bază a funcţionării oricărui grup? Mai ales că – aşa cum *precizează* Corul din *Rugătoarele* lui Eschyl –, omul e şi împovărat de grija pentru descendenţii sau, orice gest al lui repercutându-se asupra generaţiilor care vin: „Orice te-ai gândi să faci, feciorii şi neamul tău vor plăti lui Ares ispaşa cuvenită. Ia seama bine: puterea lui Zeus e dreaptă”.

Hybris e, în epoca tragediei (la nivelul percepţiei colective, normative) o limită pragmatică, nu speculativă, aşa cum o vor comenta filosofii. Ea presupunea, într-o primă instanţă, recunoaşterea limitei care-l separa pe om de zeu. Această limită avea un nume precis: moartea, specifică oamenilor, nespecifică zeilor. În *Perşii* lui Eschyl, Corul o spune fără echivoc: „… mormane de morţi, până-n a treia generaţie, vor spune multe primilor oameni că niciun muritor nu trebuie să nutrească gânduri mai presus de firea-i trecătoare; căci excesul, pârguindu-se, dă spicul greşelii, şi recolta ce se culege e recoltă de lacrimi”. Idealul e „bogăţia neprimejdioasă”, numită tot de Eschyl, în *Agamemnon*; şi aici, *hybris are* o conotaţie strict pragmatică: „Nenorocirea e fiica cutezărilor neîngăduite, la oamenii cuprinşi de o trufie vinovată, după ce casele lor s-au umplut de bunuri. Mai presus de toate stă măsura. Ceea ce trebuie să dorim e o bogăţie neprimejdioasă,

destulă pentru o minte înţeleaptă”.

Tragedia s-a împărţit întotdeauna în două perspective. Prima e cea „înaltă”, filosofică: ea laudă limita, ca indiciu de trecere de la inform la măreţia formei. „Apariţia hotarului – scrie în acest sens Gabriel Liiceanu8 – […] echivalează cu actul de

Gabriel Liiceanu: *Despre limită*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 35

naştere al fiinţei”. Expresia acestei „hotărâri întru existenţă” este tragicul: „Cu tragicul ne aşezăm într-o zonă a fiinţei populată de existenţe *finite* şi *conştiente*. Situaţia tragică nu este compatibilă decât cu fiinţe conştiente, fiinţe confruntate cu limita”. 9

Cealaltă perspectivă ţine de psihologia comportamentală de grup. Moses I. Finley, în *Politics in the Ancient World10*, atrage atenţia asupra erorii de a se confunda mentalitatea greacă antică medie cu ideile care ne-au rămas despre această Grecie de la filosofi sau de la exegeţi; în realitate, puţini înţelegeau sensul profund al unei sentinţe înţelepte sau al unei tragedii. Sensul metafizic, originar al *zoon politikon-ukă* aristotelic – precizează Moses I. Finley11 – este acela de om menit, prin *telosvi* său, să trăiască în structuri urbane de tip *polis*: deci, să *accepte limite*. De aceea, preocuparea primordială a cetăţii-stat se lega de un concept numit *stâsis*, semnificând dezordinea din interiorul zidurilor: omul de rând era chemat, prin comportamentul său, să nu provoace *stâsis*, pe când diriguitorul bun era lăudat pentru eforturile pe care le întreprinde pentru a ţine discordia în afara zidurilor.

Pe lângă cenzură – scrie Moses I. Finley12 –, echilibrul era întreţinut prin ceea ce Barrington Moore Jr. a numit „ritualizarea injustiţiei13” (conotarea codului legislativ prin inserţii cutumiare, menite să reglementeze injustiţia – neegalitarismul – ca mecanism de funcţionare a *polisului*), şi prin abila manipulare a

— Idem: *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*. Editura Humanitas.

Mosesv Sy: *Politics in the Ancient World*. (ed. princeps: Cambridge University Press, 1983). Mi-a fost accesibilă numai versiunea maghiara: *Politika Iz okorban*. Forditotta Greskovits Endre. Europa Konyvlaado, Budapest, 1995 11 Ibid., (ed. magh. cât), p. 58

„3 BarrtagfonMtL Jr, *Injuste*: *the Social Bases of Obedience and Revolt*, London, 1978

raportului dintre lucru şi sărbătoare, prin subtilul mecanism al ceremoniilor liturgice. Tragedia era sărbătoare liturgică. Moses I. Finley îl citează în acest sens pe J.K. Davies14, care a contabilizat numărul sărbătorilor liturgice ateniene din vremea lui Demosthenes: erau, anual, 97 (!), ceea ce însemna că în medie o dată la trei zile, *polisul* exercita control direct, prin intermediul sărbătorilor, asupra comportamentul cetăţenilor. Devine explicabil de ce *singurătatea* n-a devenit concept public elin decât târziu, în şcolile filosofice post-aristoteliciene... Modul de viaţă din *polis* era existenţa comunitară; obsesia – derivată din proximitate tangibilă – mulţimea. Însă „... mulţimea are puterea să ne trimită la moarte" – spune Socrate în *Criton* (48 a) 15.

„Cultura vechilor greci – scria Rabindranath Tagore16 – s-a dezvoltat între ziduri. [...] Asemenea ziduri lasă urme adânci în spiritul omului". Fenomenul e cel mai bine definit de Platon, în *Criton*; citarea câtorva pasaje ne absolvă, totodată, de suspiciunea de a construi pe extrapolări psihologizante moderne. Fragmentele sunt luate din dialogul pe care Criton îl poartă, în închisoare, cu Socrate, în preziua sosirii corăbiei din Delos; îndemnat să evadeze, filosoful contraargumentează prin respectul „sfânt" cu care un cetăţean e obligat să primească deciziile cetăţii sale. Sub aspect retoric, Socrate imaginează aici un dialog între Legile Cetăţii şi Filosof; primul argument al Legilor e predeterminarea: un copil aparţine Cetăţii încă dinainte de a se naşte: „Ia spune, cu ce ne-am făcut vinovate, noi şi Cetatea, faţă de tine, de cauţi să ne pierzi? Nu noi te-am adus pe

14 J.K. Davies: *Demosthenes on Liturgies*: *A Note*. În:

Journal of Hellenic Studies, 87 (1967), pp. 33 – 40

15 Platon: *Criton* (*sau* Despre datorie, *dialog etic*). Traducere de Marta Guţu. În: Platon: *Opere* I. Ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica. Studiu introductiv de Ion Banu. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 67

16 Rabindranath Tagore: *Sadhana*. Ed. Cultura Naţională, Bucureşti, 1926, apud: Anton Dumitriu: *Cartea întâlnirilor admirabile*. Editura Eminescu, Bucureşti, 1981, p. 239

lume? Nu prin mijlocirea noastră a luat tatăl tău pe mama ta şi ţi-au dat *viaţă*?" *17* în continuare, se precizează raporturile dintre individ şi *polis*: individul nu există decât în măsura în care se supune legilor din *polis*, morala sa fiind echivalentă cu eticul prescris de către cetate: „Oare ai ajuns atât de înţelept încât să nu-ţi dai seama că ţara este mai presus de tatăl tău, şi de mama ta, şi de toţi strămunii tăi: mai vrednică de respect, mai augustă şi mai sfântă? Că ea cântăreşte mai greu atât în ochii zeilor, cât şi în ochii oamenilor cu judecată bună? Că trebuie, mai mult decât pe tatăl tău, să o respecţi, să n-o înfrunţi şi să-i faci pe plac chiar când e aspră cu tine; înduplecând-o dacă poţi şi, dacă nu, făcând ce-ţi porunceşte, răbdând fără murmur orice suferinţă: să fii bătut, să fii închis, să pleci la război, unde te aşteaptă rănile sau moartea? Da, toate acestea trebuie făcute, căci binele constă în săvârşirea lor…" 18

S-a spus, în exegeza tragediei, că despărţirea interpretului de cor reprezintă o formă de emancipare individuală. E de menţionat, totuşi, că *exârchonvi* nu se bucură de libertate în raportul său cu grupul, simbolizat de cor; dimpotrivă, corul sancţionează individul, îi normează comportamentul, acţionează coercitiv în ceea ce-l priveşte. Corul acţionează, aşadar, ca limită a individului, ca o reamintire perpetuă a faptului că individuaţia merge în direcţia vinei. „Bogăţia neprimejdioasă", invocată de către Eschyl, îndeamnă individul să fie deopotrivă cu ceilalţi; a te separa înseamnă greşeală, cădere. Ar fi, cu toate acestea, o nepotrivire să credem că etica tragicului

îndeamnă la acceptarea necritică a normei celor mulţi; dimpotrivă, structura sa e elitistă, prin aducerea-n prim-plan a greşelii unui om prin definiţie superior. De aici rezultă „starea de spirit pesimistă faţă de lume” din tragic, cum o numeşte Volkelt. Să mutăm una din întrebările lui în interiorul *pălisvăw grec*; toţi adepţii superbei „libertăţi”.

17 Platon: *Criton*, 50 d, ed. cit., p. 71

18 *Ibid.*, 51 a-b, p. 71

eline ar trebui să mediteze pe marginea ei, înainte de a-şi rosti elogiile: „Ce fel de lume înspăimântătoare este aceea în care puteri nemiloase pândesc din toate părţile ca să-l tragă înapoi pe cel ce se avântă, să-l târască în dezonoare pe cel ce se străduieşte şi triumfă, să-l învăluie în mediocritate pe cel ce se distinge, să-l ruineze şi să-l distrugă pe cel elevat, rafinat, profund?” 19

Întrebarea e departe de a fi nouă: a pus-o şi Erwin Rohde, în *Psyche*, preocupat de totala aneantizare a voinţei individuale în structura tragică; oamenii – indiferent de calitatea lor intrinsecă, de forţa sau voinţa dovedite cu alte prilejuri – aşteaptă efectul mecanismului negru al destrucţiei: „… totuşi, în aceste tragedii şi în altele, ceea ce dă impuls acţiunii şi o orientează într-o direcţie anumită nu este de domeniul voinţei şi sensibilităţii eroilor. Aiax şi-a săvârşit fapta care-l duce la pieire într-un moment în care spiritul său nu era liber. Oedip, Deianeira se pedepsesc ei înşişi pentru faptele teribile pe care le-au săvârşit fără a şti ce fac. […] O putere întunecată aduce nenorocirea asupra oamenilor, îi împinge la fapte în faţă cărora amuţeşte judecata prea grăbită despre «vina lor» şi despre relaţia dintre suferinţă şi greşeala săvârşită”. 20

Cea mai dificilă întrebare, insuficient soluţionată până azi, vizează sursele antropologice ale tragediei. Opinia, des împărtăşită, este că la baza tragediei de mai târziu se află reprezentările spontane, cu substrat cultic, ale corurilor îmbrăcate în piele de ţap (*tragikoi choroi*); ulterior, după sec. VIII î.e.n., ele au fuzionat cu ceremoniile dionisiace, pielea de ţap (*tragoi*) asigurând materia primă din care se confecţionau măştile protagoniştilor.

Sinteza opiniilor despre originea antropologică a tragediei a fost întreprinsă de către Guy Rachet21, căruia îi sunt îndatorat

19 J. Volkelt, op. cit., p. 165 (sintagma citată imediat anterior e la pag. 164)

20 E. Rohde, op. cit., pp. 336 – 337

21 Guy Rachet: *Tragedia greacă*. Traducere de Cristian Unteanu. Editura în mare parte pentru consideraţiile care urmează; cum demonstrează şi autorul francez, dezbaterea privind sursele religioase ale tragediei sunt departe de a fi încheiate, o ecuaţie unică fiind imposibil de furnizat. Există doar opţiuni: suişuri şi coborâşuri pe o linie exegetică destul de accidentată, în care cea mai nouă concepţie nu înseamnă câtuşi de puţin că ea e şi sintetic-viabilă. Vom extrage, cu precădere, aspectele care interesează cultul eroic în interferenţele sale cu credinţa în dăinuirea sufletului după moarte şi cu dionisiacul.

Ceea ce spune Aristotel despre originea tragediei e departe de a fi edificator. Foarte vag, în *Poetica* IV, Stagiritul trimite spre *trygoidia*, dansul ceremonial al vinului nou, de Anthesterii, dar ocurenţa nu e numită. A rămas însă cunoscută, şi arhicitată, ideea potrivit căreia tragedia izvorăşte din improvizaţiile ditirambice ale corului de satyri din cortegiul dionysiac: „Ivită dar din capul locului pe calea improvizărilor (ca şi comedia de altminteri: una mulţumită îndrumătorilor corului de ditirambi, alta celor de cântece licenţioase, din cele ce până în zilele noastre, mai stăruie prin alte cetăţi), tragedia s-a desăvârşit puţin câte puţin, pe măsura dezvoltării fiecărui nou element dezvăluit în ea, până când, după multe prefaceri, găsindu-şi firea adevărată, a încetat să se mai transforme”. 22 Dificultatea teoriei constă în acceptarea radicalei converşii tematice, sintactice şi ritualice prin care, după Aristotel, a trecut tragedia, gen „hazliu”, „satiric” la origini: „În ce priveşte întinderea, pornită de la subiecte mărunte şi de la un stil hazliu, explicabil prin obârşia ei satirică, într-un târziu a câştigat

gravitate, iar metrul, din tetrametru trohaic, a ajuns trimetru iambic”. (*ibid.*) întrebările vin de la sine: cum se ajunge la această radicală inversare de structură, în absenţa unei inversări de mentalitate, capabile să o susţină şi să o justifice? Cum devine ceva originar comic, neserios, satiric – tragic în

Univers, Bucureşti, 1980. V. cu precădere cap. 2, *Originea tragediei*, pp. 37 – 74 22 Aristotel: *Poetica* (ed. cit.) pp. 57 – 58

accepţiunea gravă pe care o cunoaştem? Cum devine Corul de satyri (care persistă ca prezenţă în ritualica greacă) cor moral, cu funcţie eminamente, exclusiv coercitivă?

O explicaţie posibilă pentru această conversie ar putea fi detaliul, pe care toate istoriile îl menţionează, şi anume că impunerea tragediei la Atena are loc pe fondul marilor reforme religioase pe care le întreprinde Peisistratos în a doua jumătate a secolului al VI-lea î.e.n. Între ele se află şi *aducerea în oraş* (*intra muros*) a lui Dionysos, data convenţională a reprezentării primei tragedii de către Thespis fiind 534, în cadrul Marilor Dionysii. Nu există, însă, niciun indiciu că Thespis ar fi reformulat paradigma cultului, sau că Peisistratos ar fi recurs la o cosmetizare atât de radicală; ceea ce s-a întâmplat, a fost mai degrabă o disciplinare precaută a orgiei extra*muros*, şi o cenzurare a energiilor populare dispersive prin recunoaştere oficială. Politica timpurilor noastre a demonstrat cu prisosinţă eficienţa practică a unui mecanism psihologic colectiv, pe care şi luminatul Peisistratos îl cunoştea cu certitudine: pentru a cenzura un delir popular, virtual vătămător pentru echilibrul cetăţii tale, nu trebuie să recurgi la interdicţii – e suficient să-l introduci în regulamentul de bază al cetăţii, în legi sau în Constituţie… Pe de altă parte, în cazul în care acceptăm ipoteza conversiei, e improbabil să admitem că dionisiacul s-ar fi scindat, dând, pe o mlădiţă a ramurii, tragedia, şi pe cealaltă formele extatice ale *enthousiasmos-vhn* popular, care continuau să existe.

COMPARAŢII CU RITUL DIONISIAC

Un tabel morfologic comparativ va confirma, sperăm, disjungerile, sporind în acelaşi timp numărul dilemelor care îşi aşteaptă încă răspunsul:

Dionisiac

Sintaxa dionisiacă (*ekstasis*, *enthousiasmos* etc.) duce spre ilimitare, îndeamnă fiinţa la dezmărginire

Grotescul, frenezia dionisiacului (ca şi morfologia cortegiului care participă la rit: sileni, satyri, Pan etc.) dezantropomorfizează

Mama (consecinţă a *ekstasis*) are un rol benefic: uneşte vremelnic individul cu divinitatea

Prin *ekstasis* adeptul dionisiac se atemporalizează, rupe legăturile cu contingenţa

Tragedie

Măsura tragică (aflată dincoace de *hybris*) instituie foarte ferm o limită fiinţei

Grupul eliberează individul (*bachante*, *bâkhoi*)

Tragedia se menţine într-un spaţiu antropomorfizant strict delimitat

Spaţiul freneziei dionisiace e a-moral: coerciţiile sociale, politice dispar, grupul eliberează forţele adânci, premorale ale adeptului

Finalitatea dionisiacului e viaţa în întreaga ei plenitudine

Mania (nesăbuinţa derivată din exces) e echivalentă cu greşeala, vina (*harmata*): aici începe criza tragică, drumul fiinţei spre repria-i destrucţie

Omul tragic e închis într-un timp ireversibil, închis în existenţă (s-a vorbit în acest sens de „existenţialismul" dintotdeauna al tragediei)

Grupul (reprezentat de lor) acţionează ca instanţă punitivă; individul tragic e solitar, nu poate afla protecţie la nivelul grupului

Tragicul evoluează în perimetrul unei moralităţi stricte, determinante

Finalitatea tragicului e moartea; criza tragică e doar amânarea acesteia, neexistând posibilitatea ieşirii din

ecuaţia

Guy Rachet reţine23, pentru a discuta conversia fondului originar al jocurilor tragice sprinţare, două nume des pomenite şi de către autorii antici: Arion din Metina (sf. sec. VII î.e.n.) şi, puţin mai târziu, Epigene din Sicyona. Lexiconul bizantin *Suda* (sf. sec. X e.n.), luat ca referinţă de majoritatea specialiştilor, decretează că între Thespis şi primul tragic, Epigene din Sicyona, s-ar intercala alte 14 nume. Confuzia e deplină: tot *Suda* precizează că Arion „a inventat «tropos»-ul, adică «modul» sau «cântul» tragic” 24. Lui Arion i se atribuie, în general, două lucruri: intercalarea satyrilor în reprezentaţiile ditirambice şi disciplinarea improvizaţiilor, prin impunerea unui registru vocal sacadat, regulat; consecinţa lezează orgoliul Atenei, fiindcă afirmă că tragedia s-ar fi născut în altă parte (Corint), Thespis fiind vestit doar pentru introducerea ei în cetatea-stat a Atticii.

Epigene din Syciona e foarte important pentru ecuaţia finală privind evoluţia genului tragic: după Herodot (*Istorii*, cartea a V-a LXVII25), sicyonienii venerau un „sanctuar al eroului Adrastos, fiul lui Talaos”, situat „tocmai în piaţa sicyonienilor”. „Sicyonienii îi aduceau […] cinstiri lui Adrastos şi, printre alte ritualuri, sărbătoreau prin dansuri tragice pătimirile lui”. Eroul cade – ca şi Homer, de altfel – sub incidenţa unei reforme religioase cu iz politic discriminatoriu, operate de către Cleisthenes: neputându-l elimina pe Adrastos, care era „regele sicyonienilor”, Cleisthenes aduce în prytaneu vestigiile eroului teban Melanippos, dublând cultul focalizat al lui Adrastos cu inserţii de rit dionisiac. Propoziţia finală a fragmentului e sibilinică, sensul ei nefiind soluţionat nici până azi: Cleisthenes – consemnează Herodot – „a înapoiat lui Dionysos corurile, iar cealaltă parte a jertfei a dăruit-o lui Melanippos”. Nota presupune că sărbătorile în cinstea lui Adrastes conţineau o

23 Guy Rachet, op. cit., pp. 66 – 74

24 Apud Rachet, op. cit., p. 69

25 Herodot, op. cit., vol. II, pp. 54 – 55

reprezentaţie de coruri (jocul de patimi) şi jertfe. „Restituirea" corurilor către Dionysos lasă de înţeles două variante: fie că „drama tragică" nu avea, celebrată fiind în cinstea lui Adrastes, nicio legătură cu dionisiacul, fie că dionisiacul a jucat aici rolul de matrice, corurile fiind deturnate de la sensul lor iniţial înspre cultul eroic (fiindcă e dificil de presupus, cum sugerează şi Aristotel, că ele aveau iniţial un caracter de lamentaţie thanatică). Pe de altă parte, dacă serbările în cinstea lui Adrastes impuneau jertfe (atribuite ulterior abuziv lui Melanippos), e de presupus că ele se desfăşurau într-un grafic de regularitate, de obicei an de an, în ziua morţilor, în acest caz, mortul întâmplându-se să fie şi regele întemeietor al cetăţii, ceea ce duce la concluzia că sicyonienii atribuiau ofrandelor un caracter ritualic, reenergetizant, resurecţional. Vom reveni asupra acestor încrengături după analiza piesei care lipseşte din *puzzle*-*A* de care tocmai ne ocupăm: concepţia lui Nietzsche despre originea tragediei.

Nietzsche, în *Naşterea tragediei din spiritul muzicii*, propune o structură conformă gândirii sale, bazate pe alternanţa dintre apolinic şi dionisiac, dar discutabilă sub aspectul direcţionării. Majoritatea teoriilor despre morfologia tragicului relevă procesul de individualizare prezent în ecuaţia desprinderii actantului de cor: prin urmare, esenţa tragicului ar consta în asumarea limitei de către un individ solitar, eliberat de cercul protector, aglutinant al grupului. Pentru Volkelt, individualizarea este, prin ea însăşi, o vină, iar „măreţia omului suficientă prin ea însăşi pentru a declanşa mecanismul distructiv, tragic: Tragicul ne face să simţim cât de puţin sunt în măsură condiţiile existenţei să lase ca extraordinarul să ajungă la izbândă şi putere, la desăvârşire morală şi fericire deosebită, cât de teribil de greu îi este extraordinarului să se afirme în primejdiosul vălmăşag al vieţii.

[…]… baza tragicului o formează destinul pesimist al măreţiei umane". 26

Reiese şi din acest citat că direcţia tragicului o reprezintă trecerea de la grup la individ; de la norma colectivă la măreţia individuală. Este perspectiva aproape paradigmatică în analiza tragicului, confirmată şi de istoria tragediei, unde reprezentarea marchează, într-o primă instanţă, desprinderea unui singur actant de cor, apoi apariţia unui al doilea şi a unui al treilea. Nietzsche sugerează însă (într-o perspectivă solitară, dar foarte personală) că ecuaţia trebuie întoarsă: forţa tragicului constă, la el, în resorbţia individului în forţa magmatică, *poetică* a universului. Satyrul – spune Nietzsche – trebuie legat, în acest context, de primordialitate, de marea voinţă cosmică plăsmuitoare de dinainte de diferenţiere (ecourile din Schopenhauer sunt evidente): „... satirul era imaginea primordială a omului, expresia emoţiilor sale cele mai înalte şi, cele mai puternice". 27 „Corul satirilor – scrie în continuare Nietzsche – este, în primul rând, o viziune a masei dionisiace, după cum lumea scenei este o viziune a acestui cor". 28

În consecinţă, prin intermediul tragicului vizionat pe scenă, omul grec *regresa* într-o zonă străveche, de energii formative: „... ei – scrie Nietzsche despre actanţii ritului dionisiac – se metamorfozează, încât au impresia că au redevenit genii ale naturii, satiri". 29 Prin intermediul tragediilor (vizionate în colectiv, de mari mase de oameni, ritualic), grecul părăsea lumea „viselor" apolinice care-i făceau suportabilă existenţa, păşind în marele teritoriu reenergetizant al primordialităţii: „... trebuie să

26 Volkelt, op. cit., p. 175

27 Friedrich Nietzsche: *Naşterea tragediei*. Traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan. În voi.: *De la Apollo la Faust. Dialog între civilizaţii, dialog între generaţii*. Antologie, cuvânt înainte şi note introductive de Victor Ernest Maşek. Editura Meridiane, Bucureşti, 1978, p. 210

28 Ibid., p. 211

29 Ibid., p. 211

considerăm tragedia greacă – precizează Nietzsche –

ca un cor dionisiac, care se dezlănţuie iarăşi şi iarăşi într-o lume de imagini apolinice". 30

Dacă lucrurile stau aşa, trebuie reconsiderată relaţia dintre *mecanismul tragic* şi *individ*: tragic nu e individul, ci mecanismul cosmic care-l absoarbe, îl distruge: angrenajul greşelii, al vinei, bucuria de a nu greşi, suferinţa tragică, *katharsis* etc. (Concepţia va fi reactualizată, în teatrul european, de către Cocteau.) Prin urmare, tragicul e – sugerează măreţ Nietzsche – o chestiune de superioritate metafizică electivă: mulţi oameni trăiesc – şi mor – fără să fie atinşi de marele magnet al forţei plăsmuitoare universale.

Să revenim, acum, la sinteza lui Guy Rachet. Majoritatea exegeţilor – precizează savantul francez – asociază tragedia cultelor chtoniene. Evanthius, în de *Tragoedia et Comoedia*, afirmă că „tragedia a fost la început un simplu poem cântat de lor, acompaniat de flautist, în jurul altarelor de sacrificiu încă fumegânde" 31. H. Patzer (*Die Anfdnge der Griechischen Tragodie*, Wiesbaden, 1962) consideră că „tragedia provine din ditiramb", însă se dezvoltă paralel cu acesta, evoluând pe o linie ce preia elemente din cultul eroic: „Ea este un conflict eroic făcut să se desfăşoare într-un mediu încărcat de religiozitate". 32 într-adevăr, scrie Rachet, „niciodată vreun subiect tragic nu a fost ales în afara ciclului mitic şi legendar (adică eroic) „33; M.P. Nilsson (*Der Ursprung der Tragodie*34, 1911) susţine că „tragedia a fost influenţată, în structura ei, de lamentările rituale legate de cultul

30 Ibid., p. 213

31 Apud Rachet, op. cit., p. 38

32 Ibid., p. 279

33 Ibid., p. 44

34 în: *Neue Jahrbuch fur Klassisches Wissenschaft*, 1911 (apud Rachet, op. cit., p. 279)

morţilor şi al eroilor" 35, în vreme ce Fernand Robert36 atrage atenţia asupra aspectului lustral al tragediei, focalizat ulterior în conceptul de *katharsis*: după

el, originea tragediei trebuie „căutată îndeosebi în riturile catartice şi în sacrificiul ritual al ţapului ispăşitor”. 37

Însumând, ecuaţia, reconstituită, ar avea următoarea desfăşurare: formele incipiente ale tragediei de mai târziu apar în riturile funerare chtoniene, în jocurile cu temă de patimi din complexele resurecţionare, daimonice, şi în *dithyrambos*, ca formă de manifestare a cântului tragic. Li se adaugă riturile cathartice colective de expiere şi purificare, de genul ţapului ispăşitor (*phârmakos*), studiat şi de către René Girard38, care atrage atenţia asupra a două aspecte privind mecanismul psihologic al fenomenului: în primul rând, că el presupune o „selecţie victimală relativă” 39, prin care majoritatea sancţionează minoritatea, şi, în al doilea, că mecanismul de purificare se desfăşoară în contextul unei acumulări interne de tensiune la nivelul grupului (teza din *Violenţa şi sacrull*), *spectacolul* expulzării răului acţionând benefic asupra grupului. Prin aceasta, victima trebuie să fie „străină” de grup (Oedip, protagonistul atâtor tragedii, corespunde perfect paradigmei), sau trebuie, în prealabil, ex-spaţializată simbolic printr-un brâu de culpabilizare (rolul vinei, al greşelii).

Din acest punct de vedere, trebuie admis că *mimesisvi*, atât de des menţionat de către Aristotel, a avut, la origini, un conţinut ritualic, marcând *separarea* comunităţii de spectacolul care i se prezenta. Niciun grec nu se *identifica* cu eroul de pe scenă, ideea

35 Rachet, op. cit., p. 41

36 Fernand Robert: *Les origines de la tragedie*: *le bouc et la tragedie*, în: *Vile Congres de VAssociation G. Bnde*, *Aix-en-Provence*, *1963*, Belles-Lettres, Paris, 1964, pp. 305 – 307 (apud Rachet, op. cit., p. 279)

37 Rachet, op. cit., p. 43

38 René Girard: *Le Bouc Emissaire*, Bernard Grasset, Paris, 1982

39 Ibid., p. 30

de *simulacru* fiind intrinsecă jocului tragic. Martin P. Nilsson40 a fost acela care a atras atenţia asupra faptului

că simulacrul a fost un factor constitutiv al cultelor eroice: cultul ignic, prin care se aduceau ofrande celor morţi, *repeta* doar ceremonialul originar de înmormântare. Reputatul Pierre Chantraine41 a extins ideea simulacrului asupra întregii religiozităţi eline: făcând o distincţie între *theos* (forţa divină personalizată, antropomorfizată) şi *daimon* („termen propriu menit să desemneze o putere a cărei personalitate e rău definită" 42), savantul francez remarcă aspectul paradoxal că prin trecerea de la *daimon* la *theos* (schema îndeobşte admisă a constituirii piramidei uranice, poliade), grecii au schimbat *ordinea aglutinantă* a daimonicului din straturile străvechi cu *dezordinea relativă* a religiozităţii de mai târziu. Zeii uranici sunt consecvenţi exclusiv în afirmarea inferiorităţii omului în raport cu zeul; în afara acestui orgoliu, e dificil să te bazezi pe ei. Prin urmare, grecii au făcut din *Dike* (respectul faţă de zei) un substitut al religiozităţii ca atare, trăind *ca şi cum* zeii ar fi, prin ei înşişi, garanţia unei ordini, care în realitate nu exista. Simulacrul intra, astfel, în miezul profund al comportamentului religios elin: prin coerciţiile consensuale pe care le exercitau, *poleis* au întărit fenomenul.

De aici rezultă imensa putere de atracţie a cultelor eroice, chtoniene, „cumulative", cum le numeşte Nilsson43, cum aglutinant era şi cultul lui Dionysos. Revenind la demonstraţia lui Guy Rachet, se pare că, la început, jocul cu temă de patimi

40 Martin P. Nilsson: *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival în Greek*

Religion, ed. cit., p. 532

41 Pierre Chantraine: *Le divin et les dieux diez Homere*. În: *La notion du divin depuis Homere jusqu'a Platon*, Vandœuvres, Genève, 1954, pp. 63 – 67

42 Ibid., p. 51

43 Nilsson: *The Minoan-Mycenaean*... ed. cit., pp. 536 – 537: /The hero cult/"... originales in the cult of the dead, but the scheme of the hero cult was applied to minor deities, daemons and also to local and dispossessed gods,

who were not found worthy to rank with the real gods".

avea – ca şi ritualul lustral al *phârmakosulvi*, invocat de Fernand Robert – sensul despărţirii de cineva, al expulzării cuiva, registrul thanatic interferând, aici, cu cel cathartic, purificator. A ajuns – după părerea mea – să interfereze cu dionisiacul în secvenţa *apodemică*, nu epidemică a acestui cult: la origine, lamentaţia însoţea *despărţirea* dureroasă de zeu, nu frenezia fericită, extatică, prilejuită de epifanie. Apodemia investea zeul cu puterea magică, daimonică a resurecţiei; despărţirea de el era, deci, vremelnică, până la viitoarea-i „sosire". Este, de altfel, şi structura de mentalitate care l-a eroizat ulterior pe Iisus: până şi măgarul, pe care intră eroul martir al creştinismului în Cetate, a fost identificat în străvechile rituri daimonic-resurecţionare.

În stratul originar al jocului tragic, funcţia fiind mai importantă decât persoana (teza lui Harrison), colectivismul corului domina în mod firesc structura: moartea redă individul lumii, universului, îl uneşte, cum spunea Nietzsche, cu marea forţă a primordialului. Ulterior – demonstrează Guy Rachet –, acest joc funerar a interferat cu coregrafia cultului eroic, suprapunerea însemnând totodată şi diseminare: *daimonul* impersonal iniţial a primit nume, i s-a conferit identitate. Formal, aceasta a presupus introducerea măştii: prin mască, exarhul putea lua identitatea eroului cu care dorea să se identifice, pentru a fi recunoscut de către spectatori. „... reprezentările de pe vase ne arată clar – scrie Rachet – că în secolele VII şi VI personajele din cor şi exarhul nu erau mascaţi. Se pare deci că Thespis a închipuit o mască pentru actor, adică pentru el însuşi, pentru a se încarna în personajul eroic pe care îl reprezenta, şi ale cărui «patimi» le juca". 44

Prin această suprapunere se detectează cu claritate dualismul structural al tragediei: condamnată, prin tema lamentaţiilor (*threnoi*) la stereotipizare şi, eventual, chiar la o sufocare prematură, ea s-a „salvat" prin asimilarea

44 Rachet, op. cit., p. 78

Inepuizabilului material epic al ciclului eroic. Astfel, structura jocului tragic (care a rămas în esenţă neschimbată: om excepţional + greşeală + vină + predestinare + moarte + miasmă etc.) a absorbit o variabilă: epicul eroic. Sub aspect reprezentaţional, coabitarea prezenta avantajul de a se mula pe exigenţe diverse: într-un prim stadiu, trupa itinerantă de satyri-ţapi (*trăgos*) îşi aducea obolul regiunii unde îşi prezenta piesa prin adaptarea măştii, menite să semene cât mai mult cu eroii locului. Ulterior (în reprezentările clasice, ateniene), histrionismul iniţial a fost cenzurat, ajungându-se la versiunile pe care le cunoaştem. Aşa se explică, după părerea mea, insistenţa, deja citată, a lui Aristotel pe „transformările" neîncetate pe care le-a înregistrat tragedia, suferinţă genetică neîmpărtăşită, în *Poetica*, de către comedie.

Pe de altă parte, se menţionează mai puţin că în cartea a IV-a a *Poeticii* există o subtilă contradicţie, datorată, probabil, caracterului acroamatic al lucrării. Spre finalul cărţii, Aristotel precizează că, după transformări succesive, tragedia, „găsindu-şi firea adevărată, *a încetat să se mai transforme*" *45*. Pe de altă parte, cu numai un paragraf mai înainte, Stagiritul pune sub semnul îndoielii desăvârşirea de sine a aceleaşi tragedii: „Cât priveşte faptul de a şti dacă până astăzi tragedia şi-a dobândit ori ba pe de-a-ntregul caracterele-i proprii – fie judecată în sine, fie prin prisma reprezentărilor în teatru – aceasta-i altă întrebare". 46 Putem găsi şi o explicaţie a acestei neconcordanţe, scoţând în evidenţă faptul că primul citat se referă la „firea" tragediei, iar al doilea la manifestările concrete ale acesteia, întrupate în reprezentaţii. Disjuncţia corespunde ecuaţiei duale pe care am stabilit-o mai sus, între structura stereotipă a tragicului şi coeficientul de variabile pe care reprezentările îl incumbă; cu toate acestea, explicaţia e neîndestulătoare. După ştiinţa mea.

45 Aristotel: *Poetica*, ed. cit., p. 58

46 Ibid., p. 57

nimeni, până acum, n-a reuşit să ofere o desluşire inatacabilă a tensiunii existente între cele două propoziţii.

Antropologia măştii a fost extensiv studiată de către Jean-Thierry Maertens în primul volum din *Ritanalyses47*, reprezentând, de fapt, o continuare a altor două lucrări, care ne indică faptul că ne aflăm în faţa unei somităţi europene a domeniului: *Masaue et miroir* (1979) şi *Dans la peau des autres* (acelaşi an). Sunt texte fundamentale despre bazele antropologice ale alterităţii, ale travestirii, cu o concepţie sintetică prea înrobită, însă, de psihanaliză. Maertens, deşi nu citează masca din procesiunea tragică, demonstrează că obrăzarul era foarte frecvent folosit în complexele resurecţionare, într-o structură eminamente psihopompă. Masca avea, în acest caz, două funcţii: *întrupa* fiinţa trecută în moarte, şi *eufemiza* substanţa thanatică, făcând-o suportabilă pentru cei care o priveau. Moartea era atât de teribilă, încât ea nu putea fi privită fără riscul unei destrucţii iminente; în consecinţă, fiinţa sosită din moarte – una înzestrată, în general, cu forţă daimonică – punea o mască, pentru a-şi ascunde adevărata faţă, care e a lumii de dincolo. În Tibet, de pildă – relevă Maertens48 – Anul Nou era venerat sub forma măştii Pehar. Mai interesantă este povestea eroului-rege Newar din India, despre care se povesteşte că purta masca lui Vishnu, fapt care-i conferea o putere distructivă înfricoşătoare. Newar a ucis – relatează mitul –, uneori fără voia sa, până în momentul în care oamenii s-au gândit să confecţioneze un stâlp, care a preluat o parte din puterea divină excedentară a regelui-erou49. *Xoanon-xA* să aibă şi el o asemenea semnificaţie originară, între timp uitată?

47 Jean-Thierry Maertens: *Ritanalyses 1*. Editions Jérôme Million, 1987. V. cap. *chacun son Janus*. (*Ethno-analyse des figurations du visage*), pp. 241-324.

48 Ibid., p. 256

49 Apud Maertens, op. cit., p. 255

Tot resurecţionar-funerare erau – precizează Maertens50 – şi măştile ancestrale, prezente în diferite

culturi. Ele permiteau schimbul benefic de sânge dintre generaţii, prin intermediul morţii. Intermediarul (ca în cazul tragediei) e simulacrul: „Rolul măştii ancestrale e tocmai acela de a-i convinge pe muritori că moartea nu e moarte adevărată, ei având posibilitatea de a se bucura de ea luându-i locul”. 51 Parcurgând volumul lui Maertens, ne dăm totodată seama că drumul grec până la masca tragică a fost lung şi anevoios: măştile originare ale credinţelor eline sunt *Baubo*, masca falică din riturile lui Demeter, despre care se povesteşte că a făcut-o să râdă pe marea zeiţă în jalea ei prilejuită de răpirea Persephonei, şi celebra mască genitală a Gorgonei din complexul lui Perseus. Ar trebui cercetată, în continuarea acestei linii exegetice, relaţia dintre mască şi *ei dolon*, sarcină ce nu intră, însă, în economia acestei lucrări. Ioan Petru Culianu a relevat, în *Călătorii în lumea de dincolo52*, relaţia dintre moarte, mască şi marionete în cultul thanatic al Egiptului Antic; Egiptul a fost, de altminteri, o mare cultură a obrăzarelor, măştile fastuoase ale faraonilor demonstrând că ele erau resimţite ca făcând parte din recuzita morţii. Un vestigiu elin al acestei concepţii îl găsim, după toate probabilităţile, în miturile despre Trophonios, unde se spune că după ieşirea din locuinţa subterană a zeului, iniţiatul rămâne pentru totdeauna cu o singură fizionomie, cea cernită, gravă, nemaiputând să mai râdă.

50 Ibid., pp. 276 – 277

51 Ibid., p. 277

52 Ioan Petru Culianu: *Călătorii în lumea de dincolo*. Traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu. Prefaţă şi note de Andrei Oişteanu. Cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan (în româneşte de Sorin Antohi). Editura Nemira, Bucureşti, 1994 (v. cap. 4, *Marionete, teatre şi zei. Călătorii în alte lumi în Egiptul Antic*, pp. 77 – 85)

RITUL DIONISIAC

[Pentru *bibliografia orientativă* a temei, voi evita să repet titlurile pe care le-am dat deja în cazul orfismului (v. *supra*, în cap. dedicat *Cosmogoniilor*): cum ştim deja, orfismul şi dionisiacul interferează, nu numai la nivel

cosmogonic, motiv pentru care unele titluri, inevitabil, ar trebui să fie repetate. Aşadar, în afară de titlurile deja menţionate, v. Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris, 1951; C. Kerenyi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*. Translated from German by Ralph Manheim. Bollingen Series LXV-2. Princeton University Press, 1976; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Methuen Co. Ltd, London, 1935; Lewis Richard Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V, Oxford, at the Clarendon Press, 1896-1909; Walter Burkert, *Structure ană History în Greek Mythology and Ritual*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1979; desigur, în ambianţa intelectuală a acestei ultime lucrări – şi a teoriilor despre sacrificiu, în general – celebra *Homo Necans* a lui W. Burkert nu trebuie uitată.]

Nu ne propunem, în rândurile care urmează, să reluăm întreaga problematică a ritului dionisiac, cu atât mai mult cu cât în fragmentul preluat din *De la Herakles la Eulenspiegel*. *Eroicul* numeroase elemente de morfologie şi sintaxă au fost deja sugerate. Ceea ce ne va interesa aici e sintaxa binară a ritului, care corespunde demonstraţiei lui Victor Turner, deja citată, conform căreia o societate indo-europeană generează, simultan, structuri şi antistructuri prin comportamentul său cotidian: prin intermediul structurilor, comunitatea asimilează sacrul, îl integrează, în vreme ce prin antistructuri ea se eliberează de excesul de sacralitate acumulat prin intermediul primului tip de rit, cel integrativ. Ritul dionisiac – iniţiere şi sacrificiu totodată – corespunde perfect acestei sinteze binare: el este, în coregrafia completă, un rit cu dublă deschidere, una integrativă şi o alta opusă, de expulzare, care corespund unei rezultante finale a *neutralităţii sacrale*: la „plecarea” lui Dionysos (ocultare), participanţii „revin” la realitate, se trezesc din transa iraţională prilejuită de participarea la rit (*mania*, *ekstasis*), ceea ce înseamnă, altfel spus, că ei se întorc în comunitate – şi în viaţa de fiecare zi – după exteritorializarea şi ex-

temporalizarea pe care a prilejuit-o mitul.

Coregrafic, regăsim, aici, ambele rituri de care ne ocupăm: cel de iniţiere şi cel de sacrificiu. În ambele, participarea presupune exteritorializarea (neofiţii sunt duşi în afara comunităţii, sacrificantul este „consacrat", ceea ce înseamnă izolarea de comunitate, ceea ce se întâmplă, de fapt, şi victimei sacrificiale), urmată, la sfârşitul ritului, de reagregare. În cazul ritului dionisiac, exteritorializarea şi ex-temporalizarea se petrec prin intermediul exuberanţei epidemice: în momentul epifaniei zeului, viitorii participanţi la rit regresează simbolic într-un stadiu precivilizatoriu, îmbrăcând piei de ţap şi vrejuri vegetale, ceea ce înseamnă, implicit, şi situarea participanţilor într-un perimetru de *imunitate ritualică*. Concret, aceasta se realizează prin anularea, pe timpul ritului, a identităţilor sociale şi politice de ierarhizare sau departajare: dacă, sub efectul „nebuniei" ritualice (*mania*), al consecinţelor acesteia (*ekstasis*, *enthousiasmos*) o slujnică se poartă ireverenţios, ea nu va putea fi pedepsită, aşa cum s-ar întâmpla dacă lipsa de cuviinţă s-ar petrece în viaţa de zi cu zi, unde socialul şi politicul impun riguroase limite de comportament. Ceva similar s-a întâmplat în cetatea greacă cu edictul *parhesiei*, prin intermediul căruia se reglementa imunitatea ritualică a râsului, comediei şi a comportamentului histrionic spectacular: aflat sub incidenţa *parhesiei*, unui improvizator i se îngăduiau licenţe vestimentare, oratorice sau comportamentale care, în condiţii „normale" de viaţă ar fi sever sancţionate. (Cf. W. Beare, *The Costume of the Actors în*

Aristophanic Comedy. *The Classical Quarterly*, New Series, Voi. 4, No. 1/2, Jan.

— Apr. 1954, pp. 64 – 75.)

Ritului exuberant de întâmpinare a zeului din sărbătorile dionisiace (*epidemia*) îi corespunde *apodemia* din coregrafia finală a ritului, prin intermediul căreia comunitatea se despărţea de zeu: îl expulza, până la o „nouă venire". *Apodemia* era un rit simili-funerar; participanţii jeleau, structura fiind foarte bine pusă în

evidenţă de către deja menţionată piesă a lui Euripide, *Bacchantele*, în care, la sfârşitul acţiunii, cetatea Theba se pregăteşte efectiv de funeralii, regele Pentheus fiind ucis de către mama sa, Agave, într-un moment de surescitare iraţională. În acest fel, prin „expulzarea" excedentului sacral, cetatea îşi redobândeşte echilibrul.

O IMAGINE DIN TACIT*

Vom încheia cartea de faţă încercând să desluşim substratul ritualic al unei imagini nord-europene, care combină – şi ea – sintaxa sacrificiului şi a iniţierii: este vorba despre un obicei religios, atribuit de către Tacit, în *Germania*, Semnonilor, „cei mai vechi şi mai de viţă dintre Suebi" 53. Spiţa nobilă a Semnonilor şi vechimea neamului lor – spune Tacit – „e întărită de religie: în zilele hotărâte, solii trimise de toate popoarele de-acelaşi sânge s-adună într-o pădure sfinţită prin semnele cereşti ispitite de la

— Eseul a apărut iniţial în *Caietele Echinox*, vol. 2, Cluj, 2001, fiind reluat în *Transylvanian Review*, vol. XI, nr. 3, 2002, într-o traducere în limba engleză pe care i-o datorez lui Bogdan Aldea.

53 Pentru toate citatele din această lucrare am folosit ediţia bilingvă *Germania* lui Tacit. Introducere, text, traducere, comentariu, apendice critic de Teodor A. Naum, profesor la Universitatea din Cluj-Sibiu [Sibiu], 1942. Pentru a nu îngreuna inutil lectura cu o escaladă de trimiteri la sfârşitul textului, la fiecare citat vom preciza, în paranteză, capitolul şi pagina din ediţia românească.

strămoşi şi printr-o cucernicie străveche şi, ucigând un om în numele obştii, împlinesc rânduielile îngrozitoare ale acestei ceremonii barbare". (XXXIX, 73) Fragmentul care interesează demersul nostru e acela care urmează: „Ei îşi arată evlavia pentru această pădure sfântă şi altfel: nime nu intră-n ea decât numai legat cu lanţuri, ca un supus care mărturiseşte puterea Dumnezeirii". (ibid.) Din pasajul imediat următor, înţelegem că această pătrundere se poate solda şi cu un eşec, fiindcă, intrând înlănţuiţi în pădurea sacră, unii participanţi cad şi nu mai pot continua drumul, părăsirea pădurii de către ei fiind supusă unor

restricţii ritualice precise: „Dacă pică jos, nu-i voie nici să-l ridice alţii, nici să se scoale singur: el iese din pădure rostogolindu-se pe pământ”. (ibid.)

Eseul nostru îşi propune să sugereze motivul de ordin ritualic pentru care Semnonii intră în pădure legaţi cu lanţuri, şi semnificaţia generală a lanţului în contextul de faţă. Înainte de a purcede la drum, se cuvine să precizăm însă câteva consideraţii legate de pasajele tocmai citate, şi să lămurim o dilemă de ordin general, care ne va călăuzi, destul de imprecis, în meandrele demonstraţiei noastre.

Prima dintre ele vizează accepţiunea „Dumnezeirii” şi a veneraţiei acesteia, dintr-un pasaj citat mai sus, fiindcă traducerea în limba română ar putea sugera analogii cu

Dumnezeul Noului Testament şi al creştinismului, deci o antropomorfizare. Tacit foloseşte „numinosul” pentru a defini divinitatea în textul latin, termen care exclude orice sugestie de antropomorfizare. Dimpotrivă, trebuie să ne gândim mai degrabă la „sacralitate”, la „energie divină”, interpretare confirmată şi de către un pasaj anterior, unde autorul latin precizează foarte limpede că pădurea sfântă este, la germani, sălaşul unei religiozităţi de tip stihial, aniconic: „Germanii cred că nici a-i închide pe zei între pereţi, nici a-i plăsmui în chip de om nu se potriveşte cu măreţia Celor de sus; ei le închină dumbrăvi şi păduri şi pun nume de zei acelei taine pe care o văd numai în evlavia lor”. (IX, 36 – 37) „Taina” „pe care o văd” este, în latină, „secretum”, ceea ce trimite în mod firesc la o religie de tip esoteric, nu exoteric, ale cărei mesaje ascunse sunt mijlocite prin intermediul unor femei cu înzestrări profetice, dintre care Tacit menţionează (VIII, 35) două: Veleda şi Albruna, sugestia fiind că aceasta din urmă este mai reprezentativă decât cea dintâi, „socotită zeiţă la foarte mulţi dintr-înşii”, „pe vremea fericitului Vespasian” (ibid.). Albruna nu este zeiţă, detaliu clar precizat în cap. Vin (35), ea fiind ţinută la „mare cinste”, „fără linguşire şi nici cu gândul de a [o] face zeiţă” (*ibid.*).

Aniconismul se complică parţial atunci când Tacit

precizează că germanii „la războiu' duc nişte chipuri şi semne pe care le scot din pădurile sfinte" (VII, 33), sau că „o parte din Suebi înjunghie şi Isidei" (VTII, 35), zeiţă al cărei „semn" e „înfăţişat în chip de corabie liburnică", ceea ce arată „că-i venit de peste mare". (IX, 35). Referirea la Isis poate părea inexplicabilă în desişul unei sălbatice păduri suebe, dacă ne gândim numai la complexul Isis-Osiris-Horus, cel mai cunoscut din mitologie. Nici Tacit nu face distincţiile necesare, fiindcă Isis, pe care o avem aici, este zeiţa despre care se spune că a aflat *numele secret* al marelui zeu Ra, fie prin şiretlic, fie punându-i zeului un şarpe în cale, cum precizează Victor Kembach54, scopul stratagemelor fiind acela de a dobândi supremaţia magică asupra universului. Ca o consecinţă, Isis, pe care o venerează Suebii, este zeiţa care face tranziţia de la evidenţă la „secretum", la „taină", prezenţa ei fiind, aşadar, cât se poate de legitimă în contextul unei credinţe care privilegiază esoterismul „ascuns", în detrimentul practicilor exoterice.

Abia aici apare dificultatea metodologică majoră a demersului nostru hermeneutic, dificultate pe care o numeam mai sus „dilemă de ordin general". Mitologia germană clasică.

54 *Dicţionar de mitologie generală*. Postfaţă de Ghe. Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică şi Pedagogică, Bucureşti, 1989, pp. 255 – 256

aşa cum o avem în *Edda*, nu menţionează dualismul ritualic prilejuit de esoterism: obligaţia cuiva de a trece de „învelişul fenomenal" al persoanei „profane", pentru a ajunge la o esenţă „tainică", „secretă". Nici stihialitatea aniconică, non-reprezentaţională nu este specifică acestei religii, dimpotrivă: Oddhin, Vili, Ve, Thor sau Balder au caracteristici formale precise, însuşiri fizice bine definite, recognoscibile de către toţi. Yggdrasil, frasinul cosmic care susţine lumea, nu e nici el esoteric, cum nu sunt esoterice nici faptele legate de existenţa sa, cu excepţia relativă a runelor pe care le deţine Oddhin, ca gaj al armoniei magice şi al puterii ordonatoare a tuturor

lucrurilor. Toate acestea fiind stabilite, ne putem pune întrebarea: care e religia germanică de care vorbeşte Tacit? Nu cumva se află el în posesia unei confuzii de tipologie, facilitată de eterogenitatea popoarelor al căror obicei îl descrie şi, mai ales, de mixajele adesea imprevizibile ale substratului lor ritualic?

Răspunsul la aceste întrebări e foarte dificil de dat. Guido A. Mansuelli55 e de părere că „pentru romani, deosebirile dintre gali şi germani nu erau deloc vizibile". Cu toate acestea, Tacit îşi începe relatarea precizând că „toată ţara Germaniei se desparte de Galii, de Reţi şi de Pannoni" (I, 25) prin graniţe fluviale naturale, cum sunt Rinul şi Dunărea, semn că el operează o distincţie etnică evidentă între gali şi germani, estompată apoi, de mai multe ori, pe parcursul lucrării. Această distincţie are şi o rădăcină culturală precisă, legată de Caesar şi de lucrarea acestuia, *De Bello Gallico*. Călcând în Germania, Tacit nu intră pe un teren nedesţelenit. Exegeţi foarte serioşi îi citează, ca precursori, pe stoicul Posidonius din Apamea (125 – 40), pe Strabon şi pe Sallustius, a cărui carte a III-a, din *Istorii*, unde tratează despre germani, s-a pierdut. Marele Caesar e numit de către Tacit „summus auctorum" (XXVni, 57), fiind citat cu prilejul dezbaterii schimbului de populaţii ce s-a petrecut între germanii cei viguroşi şi Gallii „cei moleşiţi" (ibid., 59). În de *Bello Gallico* (cartea a Vi-a, 13-18), Caesar oferă informaţii esenţiale despre cultul druidic, pe care autorul *Germaniei* nu le menţionează, motivele putând fi cel puţin două. Întâi, fiindcă nu le consideră esenţiale pentru obiceiurile religioase pe care le descrie, druidismul fiind, în concepţia sa, tipic gallic, menţionarea sa în contextul religiozităţii germanice fiind inadecvată. Al doilea motiv (puţin probabil, însă) e unul de ordin politic: în perioada scursă între Caesar şi Tacit romanii au interzis druidismul (sub Tiberius), prudenţa autorului fiind, astfel, justificată: se cuvine să taci despre un obicei fascinant, pe care senatul l-a pus sub poprire. Cel mai probabil este, însumând cele spuse mai sus, că Tacit opera o distincţie etnică netă între Galii şi Germani,

subliniată şi prin existenţa, pe teren, a unor graniţe naturale asigurătoare. Nu este la fel de sigur, însă, că el opera aceeaşi distincţie şi în cazul credinţei religioase a germanilor, majoritatea cultelor descrise în *Germania* fiind de provenienţă celtică. Astfel, demersul nostru se legitimează doar *dacă* acceptăm această suprapunere, înzestrată cu un mare procent de verosimilitate, fiindcă e singura în stare să explice coerent structura iniţiatică a ritului cu lanţuri descris de către Tacit. 56

Rit deloc singular, cum aflăm, de altfel, tot din *Germania*. În cap. XXX, Tacit descrie un dualism comportamental la Chatti, populaţie fioroasă, ahtiată de sânge: „Ceea ce se obişnuieşte şi la alte popoare germanice, mai rar, ce-i drept, şi numai de către vreunul mai îndrăzneţ, la Chatti a ajuns un obicei primit de toţi, anume ca, îndată ce s-au făcut mari, să-şi lase păr şi barbă şi să nu-şi lepede chipul acesta, închinat şi dat ca un fel de zălog

55 *Civilizaţiile Europei vechi*. Traducere de Alexandra Slavu. Prefaţă şi control ştiinţific de Radu Florescu, Ed. Meridiane, Buc, 1978, vol. II, p. 52

164 I

56 O asemenea suprapunere apare şi în masiva lucrare colectivă *The Celtic World*. Edited by Miranda J. Green. Routledge, London and New York, 1996 (v. cap. *Celts and Germans in the Rhineland*)

vitejiei războinice, decât după ce ucid un duşman: pe prada cruntă de sânge a acestuia ei îşi dezvelesc fruntea şi spun că numai arunci au răscumpărat preţul naşterii lor, şi sunt vrednici de patrie şi de părinţi”. (63) Există – consemnează Tacit – şi un însemn exterior al acestei legări vremelnice: „Cei mai viteji au şi-o brăţară de fier (ruşine la neamul acesta!), pe care-o poartă ca pe o cătuşă, până ce se dezleagă ucigând un duşman”. (XXXI, 63)

Dobândirea „vredniciei faţă de părinţi” doar prin iniţiere eroică, ceea ce presupune privilegierea parentajului simbolic, cultural, în detrimentul celui natural, nerecunoscut ca atare, nu mai apare nicăieri în

Germania, însă are un corespondent tulburător în *De*

Bello Gallico, unde marele comandant de oşti menţionează următorul obicei ciudat al galiilor: „În privinţa celorlalte obiceiuri se deosebesc de alte popoare mai ales prin faptul că nu îngăduie copiilor lor să apară în faţa lor [a părinţilor – n.n., Şt. B.]

În public, dacă n-au ajuns la vârsta la care sunt apţi să poarte armele; socotesc ruşinos faptul ca un băiat care mai e încă copil să se arate în public în prezenţa tatălui său". (18, 221) 57 în ambele cazuri de parentaj descrise mai sus, ca şi în obiceiul germanilor de a-şi „dezveli" fruntea după omucidere, sau în cel I

legat de purtarea „ruşinoasă" a unei cătuşe de fier, se sugerează 1

În mod limpede că existenţa cuiva este definită calitativ prin *eliberarea* de coerciţiile simbolice respective, ceea ce duce, din nou, la un dualism ritualic de tip iniţiatic: „ascuns", „învelit" de

pilozităţi înfiorătoare, „încătuşat" de un inel de fier, germanul sc. 1

eliberează prin luptă sau prin acte sacrale, tot aşa cum vâscul, 1

„Ascuns" în coaja vegetală a stejarului, „învelit" de frunzele i perene ale verii, îşi eliberează fiinţa pură odată cu venirea iernii, I

când pământul însuşi se scutură de impuritatea neagră a tinei.

57 *Războiul galic*. *Războiul civil*. Traducere, note şi indice de Janina Vilan Unguru. [al doilea text e tradus de Elizabeta Poghirc]. Note, studiu I introductiv de Cicerone Poghirc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964. Pentru 1 facilitarea lecturii, vom recurge la sistemul de trimiteri sugerat la nota 1.1

dobândindu-şi autentica esenţă în albul străveziu, luminos al zăpezii. Sensul iniţiatic, de eliberare sacrală din chingi corporale vremelnice, exclude din start asimilarea acestor culte cu Odhin, mai precis cu unul dintre numele acestuia, *Haptagud*, tradus drept „zeu al funiei", fiindcă la

Odhin semnificaţia exorcizării ritualice lipseşte. Mai precis, în cazul acesta, funia nu e un accesoriu vremelnic de care te desprinzi, ci o permanenţă a puterii, funia fiind legată de puterea magică, totală a universului, pe care Odhin o dobândeşte prin posesia simili-şamanică a runelor, găsite sub coroana falnică a frasinului cosmic Yggdrasil. „Eliberarea" de aceste „funii" ar scădea puterea cosmică lui Odhin, debilitate la care zeul nu consimte. Pe de altă parte, nu există niciun indiciu în *Edda* că sensul existenţei ar fi, aici, unul de tip iniţiatic, dualist. Prin definiţie, *Ragnarb kul*, „amurgul zeilor" se opune oricărei „purificări sacrale" de tip dualist, fiindcă sensul escatologiei nu este, aici, acela de a „elibera" esenţa „pură" a copacului Yggdrasil din excrescenţele mundane care l-au „învăluit". Toate aceste distincţii ne duc din nou la convingerea că Tacit are în vedere un rit de substrat celtic, atunci când descrie intrarea înlănţuită a germanilor în pădure. O altă explicaţie nu întrezărim pe moment, ceea ce nu înseamnă că discuţia nu rămâne deschisă.

Cum e şi firesc, pasajul lui Tacit n-a scăpat atenţiei scrupuloase a exegeţilor. Mircea Eliade, în *Imagini şi simboluri* (cap. *„Zeul legatar şi simbolismul nodurilor*[58]) se mărgineşte să-l citeze sumar pe A. Closs[59], care consideră ritul ca „o dovadă de supunere faţă de divinitatea naţională", fiindcă – spune mai departe Eliade – „din toate aceste rituri se desprinde existenţa unei atitudini servile a credinciosului, care se comportă ca un

58 Traducere de Alexandra Beldescu. Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 114-154

59 *Die Religion des Semnonenstammes*, în: *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Lingvistik*, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 549 – 673

sclav sau ca un captiv în faţa stăpânului". Interpretarea pare slabă, insuficientă, indicând, probabil, o prea rapidă lectură a sursei, fiindcă mai departe Eliade menţionează că „Closs are probabil dreptate când atribuie ritualul semnonilor influenţei ilire, şi când consideră că el aparţine cu adevărat unui nivel cultural lunar-chtonian,

având centrul în regiunile Sudului". 60 F. Cumont61, citat tot de către Eliade, menţionează similitudinea cu „ceremoniile mithraice de iniţiere, în care mystul avea mâinile legate la spate cu o funie" 62, urmând să scape de ea în momentul desăvârşirii actului ritualic. Dacă în acest din urmă caz catharsisul dualist este evident, participarea la cult „dezlegându-l" pe individ de „cătuşele" (legăturile) existenţei sale mundane, sugestia lui Closs cum că obiceiul semnonilor de a intra înlănţuiţi în pădure trebuie să fi aparţinut cu adevărat unui nivel cultural lunar-chtonian se cuvine a fi cercetată în amănunţime, fiindcă indică o reconversie ritualică, o „eliberare", ale cărei urme estompate le găsim atât în textul lui Tacit, cât şi în cel deja citat, al marelui Caesar.

La o adevărată desluşire putem ajunge, însă, pornind de mai departe, puţin pe ocolite. În cap. X (37), Tacit vorbeşte de divinaţia cailor pe care o practică germanii, în paralel cu consultarea sorţilor făcuţi din mlădiţe vegetale şi cu aceea – foarte bine cunoscută romanilor – a semnelor augurale cereşti, desprinse din zborul aleatoriu al păsărilor. Divinaţia cailor este – spune autorul nostru – un obicei tipic german, pe care nu îl găsim la alte popoare: „Un obicei numai al acestui popor este să cerce şi presimţirile şi prevestirile cailor. Aceşti cai, albi şi nepângăriţi de nicio muncă făcută pentru oameni, sunt hrăniţi pe socoteala obştii tot în pădurile şi dumbrăvile acelea; după ce îi înhamă la un car sfânt, preotul şi regele sau mai-marele obştii

60 M. Eliade, op. cit., pp. 130-131

61 *Les religions orientales dans le păgânisme romain*, IV-e, Paris, 1929

62 M. Eliade, op. cit., p. 129

merg pe lângă ei şi iau aminte la nechezatul şi sforăitul lor. Şi nicio altă prevestire n-are mai mult crezământ decât aceasta, nu numai la popor, ci şi la fruntaşi: în adevăr, şi unii şi alţii socotesc că preoţii sunt servitorii zeilor, dar caii ştiutori ai gândurilor acestora". (X, 37) Se remarcă aici că trăpaşii crescuţi pentru divinaţie

sunt „nepângăriţi de nicio muncă făcută pentru oameni”, spre deosebire de alţi cai, folosiţi în treburile zilnice sau la războaie. Pe de altă parte, ei sunt *albi*, spre deosebire de ceilalţi, la care cromatica interesează mai puţin. Dualismul religios se reproduce aici printr-un accesoriu de rit, într-un scenariu în care albul este superior valorificat tuturor celorlalte culori.

Un pas suplimentar pentru înţelegerea acestui dualism iniţiatic îl facem citind pasajul din cap. XI (39), în care Tacit vorbeşte despre obiceiul germanilor de a ţine sfat în pădure, pentru a decide soarta lor viitoare. Calendarul lor comunitar este selenar: „Ei s-adună laolaltă (afară numai de nu se întâmplă ceva neprevăzut şi fără veste) în zile hotărâte, ori când e lună nouă, ori când e lună plină, căci atunci cred ei că este începutul cel mai cu noroc pentru orice treabă”. (XI, 39). Cu acest prilej, Tacit *precizează*, că germanii numără timpul nu după succesiunea zilelor, ci după cel al nopţilor, când Soarele se află ascuns în bezna cea neagră: „… ei nu socotesc, ca noi, numărul zilelor, ci pe-al nopţilor, aşa pun soroacele, aşa cad la învoială; parcă noaptea ar trage ziua după sine”. (XI, 39) Ciudăţenia calendarului nocturn o remarcase deja Caesar, în de *Bello Gallico*, legând-o de un obicei druidic şi de prezenţa unui zeu cosmocrator, care nu este al zilei, ci al nopţii: „Toţi galii afirmă că se trag din Dis Pater, şi spun că ştiu aceasta de la druizi. De aceea determină durata nu după numărul zilelor, ci după cel al nopţilor. Calculează zilele de naştere şi începutul lunilor şi al anilor în aşa fel, încât noaptea precedă zilei”. (18, 221)

Identitatea reală a acestui Dis Pater e foarte puţin cunoscută. Vergilius (*Eneida*, VI, v. 541) „îl numeşte – precizează

V. Kembach63 – «puternicul Dis»”, fiindu-i asimilat, de regulă, lui Pluto (Hades), divinitatea neagră a tenebrelor. Asimilarea se produce mai degrabă prin analogie, decât prin suprapunere; oricum – citim în continuare în *Dicţionarul* lui V. Kernbach – ” începând cu anul 249 î.e.n. s-au serbat, în onoarea lui Dis Pater, o dată

pe secol, Jocurile Seculare (*Saeculares Luai*), însoţite de sacrificii nocturne de răscumpărare; cele mai spectaculoase jocuri din acest ciclu s-au desfăşurat sub împăratul Augustus, în anul 17 i-e.n". (*ibid.*) Pentru Charles Squire64, Dis Pater trebuie să fi fost Bile, soţul psihopomp al marii zeiţe plăsmuitoare Danu, din care se naşte generaţia zeilor Tuatha de Dannan. Etimologic, numele lui *Bile* vine din silaba *bel*, „însemnând *a muri*" *65*, notează acelaşi Squire. Dacă asociem acestei rădăcini ceea ce spune în realitate Caesar, şi anume că galii „se trag din Dis Pater" (18, 221), atunci ajungem la singura concluzie posibilă, şi anume că galii împărtăşeau convingerea că ei „se trag" sau se nasc *din moarte*, din întuneric, ceea ce explică, probabil, şi obiceiul lor de a număra trecerea timpului după numărul nopţilor, nu al zilelor. Făcând analogie cu toate riturile similare de purificare pe care le cunoaştem (orfismul, în primul rând), putem încheia ecuaţia spunând că, în obiceiurile germanilor, ei trebuie *să moară mai întâi*, pentru a se naşte, tot aşa cum şi stejarul din tradiţia druidică „moare" în momentul apariţiei iernii, pentru a da naştere excrescenţei pure a vâscului.

O consecinţă îndepărtată a acestei cosmologii inverse este trândăveala eroică a germanilor fioroşi în luptă, în faţa căreia Tacit nu ezită să-şi exprime surprinderea. Principala preocupare a bărbaţilor germani este aceea de a participa la războaie, motiv pentru care pacea nu le este pe plac: „Dacă ţara unde s-au născut

63 Op. cit., p. 145

64 *Mythology of the Celtic People*, Senate, London, 1998, p. 51 (prima ediţie a cărţii este din 1912!) 65 Squire, ibid., p. 120

stă în toropeala şi îndeletea unei păci îndelungi, mulţi dintre tinerii de viţă se duc la acele naţiuni care bat vreun război: aceasta o fac şi pentru că neamului acestuia nu-i place odihna". Ciudată este însă comportarea lor în momentele – rare, desigur – de tihnă: „Când nu se duc la războaie, îşi petrec viaţa şi cu vânatul, dar mai mult stau

degeaba, dedaţi somnului şi mâncării; grija casei, a căminului şi ogoarelor o lasă-n seama femeilor, bătrânilor şi celor neputincioşi din casă, iar ei se tâmpesc de lene. Ciudată nepotrivire a firii lor: aceloraşi oameni să le fie aşa de dragă şi lenea, dar şi pacea atât de urâtă". (XV, 43) „Tâmpeala de lene" – cum o numeşte Tacit – e un comportament stihial tipic de luptător ursuz german, de *Berserkir*. Eroi păduratici, extrem de puternici, cu o forţă ce *rivalizează*, cu aceea a fiarelor, *Berserkirii* se diferenţiază de *Einherjari* prin refuzul de a urca în Walhalla, pentru a se alătura armatei crescânde a Asenilor. Sălăşluind în păduri adânci, ei stau toropiţi, hibernând ursulin, până când vreo luptă nu-i trezeşte, nu-i cheamă la viaţă. Logica firii lor este, prin urmare, dual㠖 cataleptici, ei zăbovesc nemişcaţi, „ca de pe altă lume", până când un rost de bătălie nu le toarnă din nou sânge puternic în vene. Acesta e comportamentul pe care îl descrie, oarecum surprins, Tacit: nu e nimic neobişnuit în el, ci confirmă complexul „naşterii din moarte" pe care l-am sugerat mai sus.66

Să revenim, însă, pe firul principal al interpretării noastre, legat de rădăcina *bel*, *care*, cum aminteam, înseamnă „a muri". De *bel* se leagă marea sărbătoare celtică *Beltain*, de la 1 mai, sărbătoare dominată de o simbolistică ritualică a transsubstanţierii prin foc. Cu acest prilej, druizii aprindeau două mari focuri, trecând toate vitele prin pasajul dintre ele, din convingerea că astfel ele vor fi fertile în anul „verde" care vine, şi

66 Pentru lămuriri suplimentare, v. Ştefan Borbély, *De la Heraldes la*

Eulenspiegel. *Eroicul* (Ed. Dacia, Cluj, 2001)

vor scăpa de boli. 67 în esenţă, e vorba de o sărbătoare resurecţionară, de întâmpinare a vegetaţiei, legată de forţa de lustraţie a focului, şi detaliile nu ne-ar ajuta prea mult, dacă autoarea nu ar menţiona la pag. 437 că „toate sărbătorile din calendarul celtic erau în esenţă sărbători ale focului, druizii fiind puternic legaţi de o magie a focului". De aceea, ni se pare improbabil ca

numele sărbătorii, *Beltain*, să nu fie asociat cu *bel* („a muri”), deşi lucrarea – foarte prudentă în probleme de hermeneutică ritualică sau religioasă – nu sugerează o asemenea derivaţie. Cu toate acestea, nu poate fi uitat că *Beltain* marca sfârşitul semestrului nocturn la celţi, unde calendarul era împărţit în două, o jumătate de an fiind dedicată zilei, luminii, iar cealaltă jumătate, nopţii, întunericului. Nu ascund că simplul calcul calendaristic poate induce, aici, în eroare. Prin tradiţie, exegeza celtică admite două sărbători calendaristice mari, *Lughnasa* (dedicată marelui zeu Lug) la 1 august, ca sărbătoare a primei recolte, şi *Beltain*, la 1 mai, ca sărbătoare ignică a emergenţei vegetaţiei. Făcând un simplu calcul, ajungem la concluzia că între ele nu sunt 6 luni, ceea ce duce la o asimetrie calendaristică. Prin urmare, trebuie să facem calculul pornind de la sărbătoarea *Samain*, la 1 noiembrie, considerată începutul Noului An la celţi. 68 Era momentul în care zeii „se jucau cu oamenii”, întinzându-le diferite curse, dar era şi momentul în care oamenii puteau trece în lumea de dincolo, prin porţile vremelnic deschise, întreprinderea fiind extrem de periculoasă şi cu consecinţe nefaste. Dincolo de toate aceste detalii, ceea ce trebuie să remarcăm este că începutul Anului Nou (*Samain*, 1 nov.) marchează la celţi intrarea în întunericul solar, intrarea în noapte. Continuând logic ecuaţia, ajungem la concluzia că sărbătoarea orgiilor de foc, *Beltain*, de la 1 mai (6 luni după

67 Apiid: Arme Ross: *Ritual and the Druids*. În: *The Celtic World*. Edited by Miranda J. Green. Routledge, London and New York, 1996, p. 436 sq.

68 Ibid., p. 434

Samain) indică naşterea luminii, a zilei din noapte, prin intermediul „pragului” de purificare pe care îl reprezintă focul. Astfel, ajungem la triada sintetică pe care am pus-o la baza eseului nostru, şi anume că ceea ce avem în ritul iniţiatic celtic este progresia *negru* – *foc* – *alb*, corespunzătoare transmigraţiei sufletelor, în care, după Caesar, druizii credeau: „În primul rând, druizii vor să

insufle convingerea că sufletul nu piere, ci după moarte trece dintr-un corp în altul; după ei, această credinţă e un foarte bun stimulent pentru curaj, deoarece înlătură teama de moarte". (*De Bello Gallico*, 14, 219)

Lanţul, asociat marelui zeu Ogmios, e un accesoriu indispensabil al acestei simbolizări. Prins în „lanţul" trupului (pe schema clasică, *soma*/*seama*, pe care o avem la orfici), oficiantul se eliberează de el prin intermediul cultului. Dacă nu e suficient de pur, şi eşuează, îşi redobândeşte trupul de tină, ceea ce explică rostogolirea neputincioasă pe pământ, descrisă de către Tacit, explică interdicţia celui care a căzut de a se ridica în picioare şi pe aceea, complementară, de a fi ajutat să se ridice. Un rit similar e cel al vâscului desprins de „lanţul" vegetal al stejarului (arborele de foc!), pe care druidul îl taie cu o secere de aur, rit descris de către Pliniu în *Naturalis Historia* (XVI, 249). Aici, ceremonialul iniţiatic vegetal e asociat unui sacrificiu animalier, fiindcă – spune autorul latin – sărbătoarea tăierii vâscului din arborele de foc e dublată de sacrificarea a doi boi *albi*, ale căror coarne sunt înjugate acum pentru prima oară.

Ritul trecerii prin foc a fost consemnat foarte devreme, de către Caesar: „Întregul neam al galiilor este foarte superstiţios. De aceea, cei atinşi de boli prea grave sau cei care trăiesc în mijlocul luptelor şi al primejdiilor jertfesc sau promit că vor jertfi oameni. La aceste sacrificii se servesc de ajutorul druizilor. Ei cred că nu pot îndupleca voinţa zeilor decât dacă oferă o viaţă omenească în schimbul altei vieţi omeneşti. Şi pentru binele obştesc obişnuiesc asemenea sacrificii. Unele triburi au un fel de manechine de o mărime colosală, împletite din nuiele, în interiorul cărora pun oameni vii; manechinelor li se dă foc şi oamenii mor învăluiţi în flăcări". (16, 220) Jean Markale69 derivă această cutumă din povestea teogonică a marilor zei Tuatha de Dannan, „sosiţi din foc", în urma poveştii care relatează că ei şi-ar fi ars corăbiile în momentul descinderii de ţărm, pentru a nu fi obligaţi să se întoarcă. Corespondenta acestei epifanii este simbolistica

vâscului, care – precizează Jean Markale – „nu are nimic de-a face cu solstiţiul de iarnă sau cu Crăciunul” 70, ea trebuind să fie legată de *Cad Goddeu* („Bătălia Arborilor”), potrivit căreia fiecare arbore, şi în special stejarul, pe care creşte vâscul, are o energie „concentrată, albă”, care se desprinde prin „moartea” arborelui ilustrată prin căderea frunzelor. Stejarul fiind „arbore de foc”, logica iniţiatică spune că scuturarea „lanţului” vegetal duce, mai întâi, la eliberarea fiinţei de foc, din care se desprinde, apoi, esenţa „albă” a copacului.

Ajunşi în acest punct, putem înţelege şi o altă imagine din Tacit, oarecum surprinzătoare şi ea, legată de un loc sacru, *nemeton*. Scrie Tacit: „La Nahanarvali se vede o dumbravă sfântă, locaş de străveche închinare: în frunte e un preot cu veşminte de femeie, dar pe zeii de acolo noi, Romanii îi asemuim cu Castor şi Pollux: ei au aceeaşi putere dumnezeiască, numele lor Aici”. (XLM, *77*) Triada, preluată de romani de la greci, ar avea-o în frunte pe Helena, sora Dioscurilor, dar e improbabil că aici ar fi vorba de ea sau de vreun substitut, urcat din perimetrul mediteranean. Curiozitatea ne face să ne întrebăm de ce apare aici preotul înveşmântat în femeie? Are acest detaliu o relevanţă ritualică şi poate fi ea cât de cât înţeleasă?

Admiraţia lui Tacit pentru femeile germane e binecunoscută. „… femeile germane – scrie înfiorat misionarul politic al Romei – trăiesc îngrădite-n curăţia lor, nestricate de momelile petrecerilor şi de aţâţările ospeţelor. Să-şi trimită-n

69 *Le druidisme. Traditions et dieux des Celtes*, Payot, Paris, 1985, pp. 73 – 74

70 Ibid., p. 162

taină scrisori de dragoste, nu ştiu nici bărbaţii, nici femeile”. (XIX, 47). Ca o consecinţă, femeile de aici nu prea calcă pe de lături, şi arunci când îndrăznesc s-o facă, se compromit comunitar pentru totdeauna: „La un popor aşa mare, preacurviile sunt foarte puţine şi pedeapsa lor, lăsată-n seama bărbatului, se dă pe loc: cu părul tăiat şi-n pielea goală bărbatul o alungă pe femeie din casă, sub

ochii rudelor, şi-o poartă-n bătăi prin tot satul. Căci femeia desfrânată n-are nicio iertare; ea nu-şi poate găsi bărbat nici cu frumuseţea, nici cu tinereţea, nici cu averea. Acolo nimeni nu ia în glumă păcatele şi a strica pe altul ori a se lăsa stricat nu se cheamă a se da după lume". (XIX, 47 – 49) Povestea idilică se deapănă aromitor, Tacit scriind cu gândul evident de a trimite mesaje de prihană morală la Roma: fetele se căsătoresc târziu, dar temeinic, căsătoria e sacrosanctă (XX, 49), bărbaţii sunt strict monogami, iar soţiile îşi urmează bărbaţii peste tot, chiar şi în războaie, socotind că e de datoria lor să împărtăşească cu ei atât bucuriile clipelor mărunte ale vieţii, cât şi drama sau teama celor cu adevărat importante.

Motivele nu sunt doar sociale, ci sacrale: „Germanii mai cred că femeile au în ele ceva sfânt şi profetic şi nici nu le dispreţuiesc sfaturile, nici le nesocotesc răspunsurile". (Vin, 36) Yann Brekilien71 asociază această credinţă cultului funerar al dolmenelor, înmormântarea fiind interpretată ca o regresie în Marea Zeiţă Mamă, de unde începe şi fericirea „albă" de după moarte, celebrată prin incinerare târzie (trecere prin foc). Obiceiul funerar al celţilor presupune – povesteşte Brekilien – " consumarea" integrală a trupului de după moarte, prin putrezire: iniţial, cadavrul este închis într-un dolmen, unde este ţinut şapte ani, pentru a putrezi integral. Apoi oasele sunt decopertate, purificate prin foc, „albite" prin pisare, moment în care se consideră că balastul corporal a fost distrus în suficientă

1 *La mythologie celtique*. Editions Jean Picollec, Paris, 1981, pp. 68 sq.

măsură pentru ca sufletul să se poată desprinde de el. 72 în acest ritual de regresie thanatică, o semnificaţie aparte are numele marii zeiţe, Danu (Ana sau Commana), echivalată cu uterul feminin care permite o regresie inversă naşterii: ea va da, în timp, zeiţa Gwen („cea albă"), cu trei sâni, pentru a-şi alăpta copiii, cei trei „corbi albi".

De simbolistica specială, iniţiatică a „corbului alb" se leagă – remarcă şi druidicul Jean Markale73 – numele

marelui zeu Lug, asociat luminii albe şi corbului alb. Yann Brekilien explică şi logica teogonică prin care „corbul negru” se transformă aici în „corb alb”, deoarece corbul era, la celţi, pasărea consacrată zeului luminii Lug. Bunicul dinspre mamă al lui Lug fusese Balor, „corbul” (zeul) negru al adâncurilor din ţinutul Fomoare, pe care „oamenii zeiţei Dana” (Tuatha de Dannan) au trebuit să îl înfrunte, trecându-l printr-un pârjol de foc. Balor va da Balaurul din credinţele noastre (pe o linie genetică de provenienţă celtică), dar demonstraţia e colaterală pentru a o începe acum. Nu putem încheia, însă, fără a preciza că toată logica iniţiatică a transformării „corbului negru” în „corb alb” prin intermediul trecerii prin foc îşi găseşte explicaţia în eschatologia celtică, moartea fiind asociată unui tărâm insular paradiziac, sustras suferinţei şi morţii (*Sidh*), unde oamenii erau aşteptaţi după ce-şi vor fi consumat „lanţul” de pământ al întrupării.

Sidh e format din *Tir na n-Og* (Tărâmul tinereţii veşnice), *Mag Melă* (Câmpia plăcerii) şi *Tir na m-Ban* (Tărâmul femeilor frumoase). Se înţelege de la sine de ce râdeau descătuşat celţii, atunci când erau urcaţi în manechinele de lemn, pentru a fi încredinţaţi focului.

72 Ibid., p. 69

73 Op. cit., p. 8